Billot, Louis

DE
GRATIA CHRISTI

COMMENTARIUS IN PRIMAM SECUNDAE
S. THOMAE

AUCTORE

LUDOVICO Cardinali BILLOT S. I.

T. D. 2

PRATI
EX OFFICINA LIBRARIA GIACHETTI, FILII ET SOC.

1912

PROOEMIUM

Liberum arbitrium sibi ad iustitiam, si velit, sufficere posse, doctrina fuit Pelagianorum. Qui non in eo tantum pro haereticis habiti sunt, quod assererent satis esse naturale arbitrium voluntatis ad opera iustitiae praecise considerata quoad modum, (modum autem nunc dico, supernaturali fini vitae aeternae proportionaliter respondentem); sed in eo etiam, imo et per prius, quod docebant minime requiri in praesenti naturae statu adiutoria interioris gratiae ad substantiam operum quibus secundum regulam divinae legis, recte et honeste et iuste in hoc saeculo vivitur.

Principale fundamentum eorum erat, liberum arbitrium in possibilitate tam boni quam mali quasi ex aequa lancis perpensione essentialiter et inamissibiliter consistere, ipsumque tale per omnia in nobis permansisse, quale omnino fuerat ab initio ante originale peccatum, quod ab eis de medio tollebatur. *Libertas arbitrii,* inquiebant, *qua a Deo emancipatus est homo, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit* (1). *Factus est homo ani-*

(1) Apud August. Op. imp. c. Julianum, l. 1, n. 78.

mal rationale, capax virtutis et vitii, quod posset ex concessa sibi possibilitate, vel servare Dei mandata, vel transgredi, liberumque haberet alterutram velle partem, in quo peccati et iustitiae summa est (1). *Libertas igitur arbitrii possibilitas est vel admittendi vel vitandi peccati, quae in suo iure habet, utrum sequatur vel ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum* (2). *In quibus igitur consistit liberum arbitrium, propter quod ad Dei imaginem facti sunt? Sine dubio, in eo ut possibile sit homini voluntatem suam vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere: ut tam liberum sit homini adulterium committere velle quam nolle, tam liberum obedire Deo imperanti, quam diabolo consentire persuadenti* (3). In summa, libram cogita, quae ex utraque parte per aequalia momenta suspenditur; sic voluntas quantum est libera ad malum, tantumdem ad bonum libera dicenda est ex semetipsa semper existere, secluso utique omni adiutorio Dei intrinsecus in nobis operantis ut et quod bonum est velimus, et quod bene volumus, opere etiam impleamus.

Aliud quoque Pelagianorum fundamentum erat, componi quidem posse arbitrium voluntatis cum externis adiutoriis, quatenus cum Deus tam multis modis adminicula praestet, praecipiendo, minitando, coercendo, provocando, illuminando, iam liberum

(1) Ibid., n. 79.

(2) Ibid., n. 82.

(3) Ibid., lib. 3. n. 106.

habeat unusquisque eorum qui ratione utuntur. vel voluntatem Dei servare, vel iussa eius contemnere. At, omni alio modo perimi atque auferri libertatem. cum id ipsa rerum natura ferat, ut omnis usus libertatis, sive bonus sive malus ille sit, ab eo solo qui libertate ipsa potitur, dependere possit. Ideo dicebant: *Deus me hominem fecit, iustum ipse me facio. Si volo, iustus sum; si nolo, iustus non sum: Tu te salvum facis, si volueris. Ut iusti simus, libero id arbitrio agimus.* Re enim vera, quid tam repugnans subiectioni ad superiorem causam, quam actus liberi arbitrii? Quid aliud est in quo recte gloriamur, et de quo iure laudamur, nisi virtus? Aut quomodo sua adhuc virtuti laus permaneret, si id donum a Deo, non a nobis haberemus? Bene itaque Tullius, lib. 3 *de natura deorum*, cap. 36: « Atque hoc quidem omnes mortales sic habent, externas commoditates, vineta, segetes, oliveta, ubertatem frugum et fructuum, omnem denique commoditatem prosperitatemque vitae a Diis se habere; virtutem autem nemo unquam acceptam Deo retulit. Nimirum recte.... At vero, aut honoribus aucti, aut re familiari, aut si aliud quippiam nacti sumus boni, aut depulimus mali, tum Diis gratias agimus, tum nihil nostrae laudi assumptum arbitramur. Num quis, quod bonus vir esset, gratias Diis egit unquam? At quod dives, quod honoratus, quod incolumis. Iovemque optimum et maximum ob eas res appellant. non quod iustos. temperatos.

« sapientes efficiat, sed quod salvos, incolumes, opu« lentos, copiosos ». Ita certe, ita plane, secundum paganam conceptionem liberi arbitrii, quae usque hodie apud eos omnes qui christiana revelatione non regulantur, perseverat.

Verum de legitimitate huius conceptionis iure meritoque forsitan dubitaveris, et principaliter quidem quantum ad aequalem illam seu boni seu mali potestatem, in qua libertatis essentia reponitur. Facile enim in hac parte suum adversarium Iulianum redarguebat Augustinus, sumpto exemplo tum ex Deo, tum ex sanctis, tum ex diabolo. Ex Deo quidem, cui necesse esset auferre libertatem, eo quod tantummodo bonam potest, malam vero non potest habere voluntatem. Ex sanctis etiam, qui in regno beatitudinis ubi peccare non poterunt, libero privarentur arbitrio. Ex diabolo denique, qui si adhuc possibilitatem boni habere dicitur, dicendus quoque est posse non peccare, posse agere poenitentiam, posse impetrare misericordiam Dei, quia cor contritum et humiliatum Deus non despiciet. « Quod « quidem visum est quibusdam, Origene ut perhi« betur auctore, sed hoc, ut nosse te existimo, fides « catholica et sana non recepit » (1). Si igitur aliqua voluntas est quae libera non est nisi ad bonum, et aliqua alia quae nihil iam potest nisi ad malum, falso sic definitur libera voluntas, ut nisi utrumque, id est, et bene et male agere possit, libera esse non

(1) August., Op. imp. c. Iulianum l. 5, n. 47.

possit. Et si dicas, aliam plane esse conditionem liberi arbitrii hominis adhuc in via constituti, in hoc quidem indubitanter tibi assentior: nisi quod ex eodem principio unde explicatur liberum arbitrium ita in bono firmatum ut ad malum deflectere nequeat, aut vicissim ita in malo obstinatum ut nulla ei maneat potestas ad bonum, explicatur quoque liberum arbitrium ita et ad bonum et ad malum adhuc possibile, ut nihilominus non solum non aequa lance ad utrumque libretur, sed imo, expeditam integri boni facultatem plane non habeat, et sub quadam lege peccati, quantum ex se est, captivatum inveniatur.

Considerandum namque quod liberum arbitrium, formaliter loquendo, non est circa finem, sed solum circa ea quae sunt ad finem, sicut ratiocinandi facultas, formaliter quoque loquendo, non est circa principia, sed solum circa conclusiones quae eruuntur e principiis. Ad omnem enim electionem liberam praesupponi debet ut principium, quaedam affectio boni quae per se non est in potestate eligentis, et ex qua deinde sequuntur omnes aliae volitiones. « Quis nesciat, inquit Augustinus, de spiritu et lit-« tera, c. 35, non esse in hominis potestate quid sciat, « nec esse consequens ut quod appetendum cogni-« tum fuerit appetatur, nisi tantum delectet quantum « diligendum est? » Et rursus, cap. 3: « Cum id quod « agendum et quo nitendum est coeperit non latere, « nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non su-

« scipitur, non bene vivitur ». Et ratio est quia libertas omnino non exercetur nisi circa ea quae ordinem habent ad bonum ad quod primo voluntas afficitur. Porro non eodem modo voluntas afficitur ad bonum pro variis statibus in quibus eam versari contingit. Aliquis enim status est in quo ad nihil aliud primo afficitur aut affici potest, quam ad summum bonum quod est Deus; et aliquis alius in quo ad nihil aliud quam ad bonum privatum cui tanquam ultimo fini immobiliter atque irreversibiliter inhaesit. Loquendo autem de voluntate pro tempore quo ad utrumque ex oppositis finibus adhuc est convertibilis, cogitatur quidem aliquis possibilis status eius, in quo eam delectaret omne bonum virtutis, nulla deterrente difficultate, et ex consequenti conveniret ei illa bilancis similitudo, per aequalia momenta ex utraque parte suspensae. Sed et cogitatur quoque status alius, in quo ita ad bonum praesentis vitae foret recurva, ut vix ac ne vix quidem saperet ei bonum transcendens, bonum supramundanum, bonum suprasensibile: illud, inquam, immortalis iustitiae bonum, quod nec ignorari nec fastidiri potest, quin eo ipso in libero arbitrio praevaleat pondus omnimode ad peccatum trahens. Et status ille alius, numquid fictitius est? numquid imaginatione suppositus? numquid non historicus?

Certe hominem non ut a matre, sed ut a noverca natura editum in vitam, corpore nudo, fragili et infirmo, animo autem anxio ad molestias, humili ad

timores, molli ad labores, prono ad libidines, in quo tanquam obrutus inesset quidam divinus ignis ingenii et mentis, iam pridem lugebat et describebat Tullius (1). Qui alibi quoque, ipsa rerum evidentia ductus compulsusque, multa de hominum vanitate atque infelicitate edisserens, in hanc veniebat conclusionem: « Ex quibus humanae vitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum veteres illi, sive vates sive « in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita « superiore, poenarum luendarum causa natos esse « dixerunt, aliquid vidisse videantur; verumque sit « illud quod est apud Aristotelem, simili nos affectos « esse supplicio, atque eos qui quondam, cum in « praedonum etruscorum manus incidissent, crudelitate excogitata necabantur, quorum corpora viva « cum mortuis, adversa adversis accommodata quam « aptissime colligabantur: sic nostros animos cum « corporibus copulatos, ut vivos cum mortuis esse « coniunctos » (2). Haec gentiles illi philosophi, qui utique rem viderunt, et causam nesciverunt. Latebat enim eos cur esset *iugum grave super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium* (3), quia sacris litteris non eruditi, ignorabant originale peccatum.

(1) In deperdito libro tertio *de Republica,* cuius fragmentum apud August. l. 4 c. Julian. n. 60.

(2) In deperdito pariter dialogo *Hortensii,* citato ab August. l. c. n. 78.

(3) Eccli. LX-11.

Ignorabant, inquam, originale peccatum. Et tamen analogam quamdam causam adhuc suspicabantur, nec prorsus immerito. Quoniam peccati alicuius, quodcumque tandem illud sit, ex quo factum ut nativitas et origo nostra sub maledicto sit, sat probabilia signa apparent in malis innumeris quibus involvimur; praecipue vero in illa debilitate mentis ex qua contingit ut homo difficulter perveniat ad veri cognitionem, et de facili labatur in errorem, et appetitus bestiales omnino superare non valeat, sed continuo obnubiletur ab eis. Equidem verum est, defectus huiusmodi esse per se naturales, ex necessitate materiae consequentes, quatenus necesse est corpus humanum, cum sit ex contrariis compositum, corruptibile esse, et sensibilem appetitum in ea quae sunt secundum sensum delectabilia moveri, et intellectum nostrum, utpote natum acquirere intelligibilia ex sensibus, difficulter ad scientiam veritatis pertingere, et de facili propter phantasmata a vero deviare. Id certe verissimum. « Sed tamen « si quis recte consideret, satis probabiliter poterit « aestimare, divina providentia supposita quae sin« gulis perfectionibus congrua perfectibilia coap« tavit, quod Deus superiorem naturam inferiori ad « hoc coniunxit ut ei dominaretur, et si quod huius « dominii impedimentum ex defectu naturae contin« geret, eius speciali et supernaturali beneficio tolle« retur : ut scilicet, cum anima rationalis sit altioris « naturae quam corpus, tali conditione credatur

« corpori esse coniuncta, quod in corpore aliquid « esse non possit contrarium animae per quam cor« pus vivit ; et similiter si ratio in homine appetitui « sensuali coniungitur, et aliis sensitivis potentiis, « quod ratio a sensitivis potentiis non impediatur, « sed magis eis dominetur.... Sic igitur, huiusmodi « defectus, quamvis naturales homini videantur « absolute, considerando naturam humanam ex parte « eius quod est in ea inferius, tamen, considerando « divinam providentiam et dignitatem superioris « partis humanae naturae, satis probabiliter probari « potest huiusmodi defectus esse poenales, et sic « colligi potest humanum genus peccato aliquo origi« naliter esse infectum » (1).

Porro, quod simplex etiam ratio merito suspicatur, amplissime certissimeque firmat revelatio. Non sic erat ab initio, non sic. Non tunc obrutus divinus ignis ingenii et mentis, non animus ad libidines pronus, non ratio bestialibus appetitibus obnubilata, non qui gemendo diceret : *Infelix ego homo, quis me liberabit a corpore mortis huius !* Tunc etiam, totius boni agendi inerat homini possibilitas, et liberum arbitrium in felicissima illa originalis iustitiae conditione constitutum, tam habebat in sua potestate ut Deo obediret imperanti, quam ut diabolo consentiret persuadenti. *Verum dicis,* aiebat Augustinus ad Iulianum, *hoc est liberum arbitrium ; tale omnino accepit Adam. Verum dicis ; quamdiu stetit homo in*

(1) S. Thom. l. 4 c. Gent. cap. 52.

bona voluntate liberi arbitrii, non opus habebat ea gratia qua levaretur. Nunc vero in ruina sua, servus est peccati et liber iustitiae, iuxta apostolum. Rom. VI-20. Id est, servili iugo opprimitur sub abominanda peccati lege, et liber exsistit a praeclara et unice exoptanda iustitiae servitute.

Quid igitur? Abeundumne tandem in illam sententiam quam non ita absurde, ut videtur, ridebat quondam Iulianus: *Voluntas quae nunc quoad malum libera est, quoad bonum libera non est?* Ita plane, si modo bonum intelligatur ex integra causa; si insuper apponatur conditio quam adiiciebat Augustinus: *Quoad bonum libera non est, si non est liberata.* Et a quo liberata? A quo, nisi ab eo qui de seipso dicebat, Ioan. VIII-36: *Si vos Filius liberaverit, vere liberi eritis?* Nunc enim nemo nisi per gratiam Christi ad bonum agendum et ad malum non agendum potest habere liberum voluntatis arbitrium. Nemo nisi sanatus a Salvatore, bene vivendi instruitur facultate. Neque hic locus est subtilioribus distinctionibus inter substantiam et modum actuum, inter naturalis et supernaturalis ordinis bonum, quasi ad insinuandum, duplicem de facto nunc esse posse moralis bonitatis rationem, supernaturalem unam per gratiam Christi, naturalem alteram sine gratia Christi. Nam sicut in primitivo innocentiae statu, facilitas et potentia expedita operandi totum bonum homini connaturale, dependebat a conservata ordinatione mentis ad supernaturalem vitae

aeternae finem : ita nunc, nonnisi per supernaturalem Christi gratiam restituitur, simul cum amissis iuribus divinae haereditatis in supercoelestibus, quidquid libero arbitrio viribus attenuato et inclinato deest quominus serviat iustitiae, idque etiam per respectum ad simplicem illam honestatis legem quae homini ut homo est, naturaliter dominatur.

Quapropter, de gratia Christi dum agitur, nil minus in considerationem venit quam magnum illud donum quo et rehabilitatur anima ad beatitudinem transcendentem omnes naturae vires, et etiam captivum liberatur liberum arbitrium, ut propriam sui nominis recuperet dignitatem. Sed quaestio est ardua et complexa valde, atque ad sui enodationem necnon et convenientem simplificationem, nonnullas observationes, declarationes, notionesque requirit circa proprium praesentis tractatus obiectum, quae priusquam ad particularia descendatur, per modum generalis prolegomeni statim sunt praemittendae.

DE PROPRIO TRACTATUS OBIECTO PROLEGOMENON

Praeclarus ille auctor librorum *de vocatione omnium gentium,* quicumque tandem ille sit, sive S. Prosper, sive S. Leo Magnus, sive alius quispiam cuius nomen hactenus remansit ignotum, (nam de eo lis est inter eruditos), sic suam disputationem exorditur : « Inter defensores liberi arbitrii et prae-« dicatores gratiae Dei, magna et difficilis dudum vertitur « quaestio... Atque contrariarum disputationum nullus termi-« nus reperitur, dum non discernitur quid manifestum, quid « sit occultum. De hac igitur compugnantia opinionum, qua « mensura et temperantia sentiendum sit, quantum Dominus « adiuverit, annitar inquirere : exercens atque discutiens mo-« dulum facultatis meae in his quae cordi meo sobrie, quan-« tum arbitror, inhaeserunt : ut si in eas regulas processerit « stylus quae nihil offensionis, nihil habeant pravitatis, non « solum nobis, sed et aliis utile sit ad aliquem nos limitem « pervenisse, quem non debeamus excedere ». Et infra, l. 1, c. 9, idem ille auctor auream hanc regulam ponit : « Fixa « ergo hac fide in cordibus nostris, immobiliterque fundata, « qua saluberrime credimus omnia bona, ac maxime ea quae « ad vitam aeternam provehunt, Dei munere haberi, Dei mu-« nere augeri, Dei munere custodiri, puto quod pius sensus « non debeat in ea questione turbari, quae de omnium et de « non omnium hominum conversione generatur, *si ea quae*

« *clara sunt, non de his quae occulta sunt obscuremus*, *et dum* « *procaciter insistimus clausis*, *excludamur ab apertis*, cum suf- « ficere debeat ut in eo in quod pervenimus, ambulemus ». Et rursus, c. 21, in eadem semper sententia insistens: « Quae enim « Deus occulta esse voluit, non sunt scrutanda; quae autem « manifesta fecit, non sunt negligenda: *ne et in illis illicite* « *curiosi*, *et in istis damnabiliter inveniamur ingrati* ». Sic quidem ille, quod attinet ad voluntatem Dei salvificam, ad divinorum auxiliorum distributionem, et sufficientiam gratiae omnibus hominibus collatae, quos utique omnes, et non fallaciter, verax Scriptura ait ad salutem a Deo ordinari.

Sed non est profecto cur in una tantum speciali quaestione usui esse dicamus tam sana principia sobriae et moderatae sapientiae. Utiliter enim in memoriam revocantur, generatim quidem in quacumque materia sacrae theologiae, speciatim vero in omnibus quotquot sunt quaestionibus de gratia Christi, de divina praescientia, providentia, praedestinatione, aliisque congeneribus. Ecce iam dudum, hoc est a quatuor circiter saeculis, acriter disputatur in scholis de concordia divinae gratiae cum libero hominis arbitrio: dum alii in ea abeunt placita quae ab aliis ut plane eversiva ipsius liberi arbitrii reiiciuntur, et isti vicissim in eas veniunt explicationes quae ab illis traducuntur tamquam ex adverso eversivae fundamentalium principiorum metaphysicae et naturalis theologiae de prima causa et primo motore Deo. Atque ita, *contrariarum disputationum nullus terminus reperitur*, imo nec reperiendi aliquando spes ulla affulget. Occultum siquidem illud est de quo tanta concertatio; clausum manet manebitque, sicut coniicere licet, quamdiu in caligine huius vitae per speculum videbimus et in aenigmate. At numquid propterea, pro nihilo habenda ea erunt, quae ratio fide illustrata per sedulam et sobriam inquisitionem, de tam sublimi simul et suavi mysterio gratiae Dei assequitur? Aut steriliter atque infructuose insistendo clausis, ea negligemus ad quae fas est pervenire? Absonum

id quidem foret in omni hypothesi, sed multo adhuc magis irrationabile apparebit, consideranti quod obscurissima quaestio non de iis tandem est quae supernaturali ordini specialia sunt, sed omnino de his quae utpote spectantia relationes libertatis creatae in quantum huiusmodi, ad causam primam a qua universaliter esse debet omne ens et omnis modus entis, transcendunt omnes differentias quibus gratia a natura distinguitur. Quaestio est proinde, in qua non oportet immorari theologum de gratia Dei discurrentem, quia non intra proprium huius speculationis campum sedem habens. Et hoc est quod primo declarandum occurrit, cum praecisum praesentis tractatus obiectum quaeritur, praemissa in antecessum claritatis causa, brevi quadam recapitulatione doctrinae circa necessitatem et modum operationis Dei in omni agente creato, quacumque hypothesi facta, et quocumque providentiae ordine supposito.

§ 1.

De ratione secundum quam Deus in omni operante generatim, et speciatim in omni volente operatur. Et de eo quod nobis impervium clausumque est quoad conciliationem operationis divinae cum libero creaturae arbitrio.

I. — Ratio operationis divinae in agentibus creatis tripliciter consideratur. Et primo quidem in omni operante Deus operatur, quatenus dat creaturis operantibus virtutes operativas, et conservat eas, et iugiter tenet eas in esse. « Unde « non solum est causa actionum in quantum dat formam quae « est principium actionum..., sed etiam sicut conservans « formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa mani- « festationis colorum, in quantum dat et conservat lumen « quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, « et tanto magis quanto consideratur ut prior et universalior, « et ipse Deus est propria causa ipsius esse universalis in re-

« bus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, « sequitur quod Deus in omnibus intime operatur », inquit S. Thomas, 1ª Part. Q. 105, a. 5.

Praeterea secundo, in omni operante Deus operatur, quatenus applicat virtutes creatas ad agendum, ut de potentia fiant actu principiantes operationes suas. Quidquid enim est in potentia operans, non potest per seipsum reduci in actum operandi, cum nihil reducat in actum operandi, quod in actu operandi non sit. Et exemplum est in artificialibus, nam artifex applicat ad actionem securim, quae deinde incidit per suum acumen. Porro, nullum esse quantum ad hoc, inter viventia et non viventia discrimen, vix opus est declarare. Equidem differunt viventia a non viventibus, quatenus propriorum motuum principium sunt elicitivum, et in hoc sensu semper habent motum ab intrinseco. Sed aliud est esse *principium elicitivum,* aliud vero esse *primum pricipium* non motum ab alio. Nihil quippe prohibet quominus principium actus immanentis applicetur ad agendum per actionem causae exterioris. Et facile ad omnem vitalem operationem transferes ea quae de voluntario S. Thomas observavit: « Dicendum, « inquit, quod de ratione voluntarii est, quod principium eius « sit intra. Sed non oportet quod hoc principium intrinsecum « sit primum principium non motum ab alio. Unde motus volun- « tarius etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen « principium primum est ab extra, sicut et primum principium « motus naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam » (1). Caeterum, evidenter constat, impossibile esse ut *initialis* impulsio ab intrinseco sit, nisi quis fingat aliquid adhuc inoperans, principium applicationis ad operandum, quod profecto contradictionem involvit in terminis. Omnia ergo creata, tam viventia quam non viventia, in initio saltem agendi indigent effective impelli ab aliquo agente extrinseco. Et si hoc extrinsecum

(1) S. Thom. 1-2, Q. 9, a. 4 ad 1um.

agens sit agens creatum, requiritur ex paritate rationis aliud movens, et quia in moventibus motis non est procedere in infinitum, oportet devenire ad primum movens immotum quod est Deus. Nunc autem, « si sint multa agentia ordinata, semper « secundum agens agit in virtute primi agentis, nam primum « agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia « agunt in virtute Dei, et ita ipse est causa omnium actionum « agentium » : tamquam applicans ad operationem, et quidem immediate, sin minus immediatione suppositi, at saltem immediatione virtutis.

Tertio denique, in omni operante Deus operatur, quatenus omni operanti influit quo instrumentaliter causet actus suos omnes et singulos sub generalissima et communissima ratione entis. Et sane, ut demonstratur in tractatu de Deo creatore, cum Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse ut sic, sit proprius effectus Dei, sicut ignire est proprius effectus ignis (1). Et si quidem ratio essendi simpliciter per se primo producatur, sicut cum nulla potentia subiectiva e qua educatur ens, praesupponitur, sed ex omnino non ente fit ens : tunc a solo Deo esse potest effectio, et haec est creatio. Sin autem, radicibus praesuppositis, id quod per se primo fit, sit solum particularis ratio taliter vel taliter essendi : tunc creatura operatur quidem ad esse, sed per modum instrumenti tantum : quatenus ex propriis et ut causa principalis, influit illud quo ens ad talem particularem modum determinatur, sed id unde est absolute ens, nonnisi virtute motionis quae a Deo in ea operante recipitur. Nec obstat quod in uno eodemque, non realiter differat ens ut ens, et ens ut tale ens. Hoc, inquam, non obstat quominus ambae illae rationes, tum universalissima entis ut sic, tum particularis entis ut talis, in diversas causas refundantur. Sicut in codice aliquo, non est realis distinctio inter litteras secundum quod lineae sunt

(1) 1ª Part. Q. 8, a. 1.

utcumque in charta descriptae, et litteras secundum quod sunt lineae artificiose ad significandum dispositae. Et tamen, primo modo refunduntur ut in causam in propriam calami virtutem; alio modo in motionem instrumentalem a solo agente intelligente fluentem (1).

Sic igitur, omne agens creatum habet a Deo, primo quidem virtutem operativam, eamque ab eo, iugi influxu causatam et conservatam. Habet deinde initialem applicationem ad agendum, per quam de statu potentialitatis seu inactivitatis transeat in actum. Habet tertio motionem instrumentalem qua influat omnem suum effectum sub universalissima ratione entis, cum ipsa causa secunda ex propria virtute suae naturae non possit causare ens nisi ut tale, praecise et reduplicative in quantum est tale (2). Et haec triplex ratio est, secundum

(1) Vide omnino Caietanum in 1 Part. Q. 45, a. 5.

(2) Ad rem S. Thomas, de Pot. Q. 3, a. 7 : « Actionis alicuius rei res « alia potest dici causa multipliciter. — *Uno modo quia tribuit ei virtutem « operandi,* et hoc modo Deus agit omnes actiones naturae, quia dedit « rebus naturalibus virtutes per quas agere possunt, non solum sicut « generans virtutem tribuit et eam ulterius non conservat, sed sicut con« tinue tenens virtutem in esse, ut sic possit dici Deus causa actionis « in quantum causat et conservat virtutem naturalem.... — Sed quia « nulla res per seipsam movet vel agit nisi sit movens non motum, *(se« cundo) modo dicitur una res esse causa actionis alterius in quantum movet « eam ad agendum. In quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis « activae, sed applicatio virtutis ad actionem.* Sicut homo est causa inci« sionis cultelli ex hoc ipso quod applicat acumen cultelli ad inciden« dum movendo ipsum. Et quia natura inferior agens non agit nisi mota, « et movens motum non cessat quousque perveniatur ad Deum, sequitur « de necessitate quod Deus sit causa actionis cuiuslibet rei naturalis ut « movens et applicans virtutem ad agendum. — Sed ulterius invenimus, « secundum ordinem causarum esse ordinem effectuum. Nec causa secunda « potest in effectum causae primae per virtutem propriam, quamvis sit « instrumentum causae primae respectu illius effectus. *Unde (tertio) modo « unum est causa actionis alterius sicut principale agens est causa actionis « instrumenti. Et hoc modo etiam Deus est causa omnis actionis rei natura-*

quam in omni operante Deus operatur, iuxta principia quae alias in tractatu de Deo creatore tradita et explicata nunc supponuntur.

II. — Quidquid autem dictum est de operatione Dei in omni operante generatim, consequenter valet de operatione eius in omni volente. Nisi quod, cum specialis ibi de libero arbitrio occurrat difficultas, opus est iam inquirere in quo praecise puncto difficultas ipsa resideat, idque ex ordine discurrendo per tres distinctos modos mox declaratos.

1. **Primo itaque,** operatur Deus in omni volente, pro quanto ipsam volendi facultatem causat, creat, et conservat. Et ad hunc modum reducetur illa quoque operatio Dei, qua forte perficeret naturalem voluntatis potentiam per infusas virtutes, vel augeret eius vires ad bonum per quodvis aliud habituale donum superadditum. Verum primus ille modus facile nunc transmittitur. Nihil enim in eo reperiri quod difficultatem faciat, etiam mere apparentem, in ordine ad liberum arbitrium, evidentius sane est quam ut debeat explicari.

2. **Secundo,** Deus operatur in omni volente, quatenus voluntatem applicat ad agendum. Applicat, inquam, instinctive eam movendo ad primum actum: pro quanto voluntas per prius facta in actu circa aliquem finem, fit potens sese deinde movere in ea quae sunt ad finem. Et ratio semper eadem assignatur: quia nimirum nihil movet efficienter nisi sit in actu, et ideo, antequam aliqua ex parte voluntas in actu sit, nequaquam sufficiens est quocumque modo movere se, id est,

« *lis. Ipsum enim esse est communissimus effectus, primus et intimior omnibus* « *aliis effectibus, et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis* « *effectus.* Sic ergo Deus est causa omnis actionis, prout quodlibet agens « est instrumentum divinae virtutis operantis, (nimirum, ut dicitur in « resp. ad 7um, agens ad esse ut instrumentum primae causae).

« **Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet, in quantum dat virtutem** « **agendi et conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum** « **eius virtute omnis alia virtus agit** (ad esse) ».

semetipsam ad actum applicare. Sed nec potest ad sui actus exercitium moveri ab alia interna facultate, cum ipsa sit quae ad exercitium movet alias vires, et hoc eodem modo ab eis non moveatur. Unde S. Thomas, 1-2, Q. 9, a. 4, quaerens utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio: « Omne, in-« quit, quod quandoque est agens in actu, et quandoque in « potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum « est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc « prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo movea-« tur ad volendum. Et quidem, ipsa movet seipsam in quan-« tum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum « ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi « consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogi-« tare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem « pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. « Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est « quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si qui-« dem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod « mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesup-« posita. Non est autem procedere in infinitum. *Unde necesse « est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas pro-« deat ex instinctu alicuius exterioris moventis* » (1).

Sed hic, priusquam ulterius procedatur, nota bene quid nunc nomine finis, quid nomine eius quod est ad finem debeat intelligi. Nimirum, nomine finis nunc intelligitur omne bonum ad quod voluntas primo afficitur per actualem complacentiam. Nomine vero eius quod est ad finem, quidquid quacumque ratione continetur sub bono illo: vel vere, vel apparenter: vel per modum actionis prosecutivae illius boni, vel per modum medii obiectivi conducentis in illud: vel tamquam re ab eo distinctum, vel tamquam distinctum secundum ratio-

(1) Vide omnino Caietanum in h. l., et nota bene quod non agitur nunc de motione ex parte obiecti, sed ex parte agentis, quae est effectiva.

nem tantum, sicut sub ratione beatitudinis in communi continentur ea in quibus a diversis pro cuiusque studio beatitudo reponitur, atque ita porro. In summa, *finis* et *ad finem* nunc non considerantur praecise ex parte rei, sed magis ex parte agentis, ut finis dicatur quidquid se habet ut cuius complacentia esse potest voluntati principium sese active movendi ad volendum aliquid. Et sic accipiendo finem et id quod est ad finem, finis se habet in appetibilibus sicut principium in intelligibilibus: quatenus « intellectus per hoc quod cognoscit « principium, reducit seipsum de potentia in actum quantum « ad cognitionem conclusionum, et hoc modo movet seipsum; « et similiter voluntas per hoc quod vult finem, movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem ».

Indiget igitur voluntas, cum primo incipit velle, applicari ad agendum per aliquod agens exterius a quo instinctive moveatur ad appetitionem sive complacentiam finis. Sed iam de illo motore extrinseco, quis sit aut esse possit, merito inquiritur. Et dicendum quod non est nisi solus Deus. Ratio est quia voluntas non est tantummodo patiens appetitum suum, sed semper est eliciens illum, etiamsi sermo sit de primo appetitu instinctivo de quo nunc loquimur. In tantum ergo agens exterius instinctive illam movet, in quantum agit eam intrinsecus: quod facere non potest nisi ille qui causa est et auctor voluntatis. Et creatura quidem, puta angelus vel homo, voluntatem alterius movere potest ex parte obiecti, id est per modum suadentis, obiectum praesentando, minime vero ex parte ipsius potentiae, id est per modum agentis, intrinsecus inclinando. Quippe, « operatio voluntatis est in- « clinatio quaedam volentis in volitum. Hanc autem inclina- « tionem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi « creaturae contulit, sicut et naturalem inclinationem solum « illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam « consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui « potentiam volendi tribuit creaturae, quia ipse solus est au-

« ctor intellectualis naturae (1) ». Et propterea dici solet quod voluntas habet tres tantum motores, loquendo de motore qui sit per modum agentis seu active impellentis: seipsam scilicet, suam naturam, et Deum. Seipsam quidem, in omni actu qui primum actum a quo initium est volendi, consequitur. Suam vero naturam vel Deum, in ipso actu instinctivo. Sed nota interim quod naturae nomine hic intelligitur Deus ipse praecise ut naturae provisor ac motor universalis, per oppositionem ad Deum ut specialiter moventem ultra nudam et simplicem naturalis facultatis exigentiam. Nam, « Deus movet « voluntatem sicut universalis motor ad universale obiectum « voluntatis quod est bonum, et sine hac universali motione « homo non potest aliquid velle... Sed tamen interdum spe- « cialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volen- « dum, sicut in his quos movet per gratiam » ait S. Thomas, 1-2, Q. 9, a. 6 ad 3um.

Haec itaque sint dicta de illa operatione Dei in omni volente, per quam ipse volens applicatur ad actum. Et si quis bene consideret, videbit omnino evidenter quod neque ibi residere potest difficultas e conspectu liberi arbitrii. Etenim praedicta applicatio respicit tantum actum illum a quo incipere debet processus volitivus, et in quo, omnibus consentientibus, nequaquam exercetur dominium liberae voluntatis. « Dicendum, inquit Capreolus, quod primus actus voluntatis « est a Deo (2). Alii autem actus volendi sunt effective a vo- « luntate (3), et a prima affectione ad finem. Sicut intellectus « factus in actu principiorum, movet se ad conclusiones. Et « ideo, omnes actus volendi praeter primum, sunt in pote- « state voluntatis, etc ». Et infra: « Voluntas autem facta in « in actu per volitionem vel complacentiam boni, movet se

(1) S. Thomas, 1a Part. Q. 106, a. 2; Q. 111, a. 2. Et 1-2, Q. 9, a. 6.

(2) Non utique elicitive, sed impulsive, mediante motione recepta in voluntate. — Cf. Ferrariensem, l. 3, c. 89.

(3) Id est, etiam impulsive, et non elicitive tantum sicut prius.

« ad alios actus volendi. Et sic, ipsa per aliud, seu per af-« fectionem finis causat in se effective actum volendi, quem « specificat obiectum sicut terminus motus motum » (1). Nunc autem, ad dictos consequentes actus, quantum est ex consideratione praesenti, plenam relinqui libertatem seu specificationis seu exercitii, constat sat evidenter. Constat, inquam, si instinctivus actus a quo incipit processus volitivus, sit solum ad bonum in communi; nam in vi huius primae affectionis poterit voluntas sese determinare ad volendum quodcumque bonum vel verum vel apparens, adeoque et ad volendum sese continere ab exercitio omnis actus ulterioris, cum et hoc ipsum sub ratione boni ei apparere possit. Constat similiter si forte, simul cum motione ad bonum in communi, foret aliqua alia specialis motio instinctiva ad bonum determinatum in particulari, utputa ad finem salutis animae, loquendo de his quos movet Deus per gratiam, ut supralaudatus dixit S. Thomas. Nam etsi in vi affectionis ad specialem hunc finem, inclinaretur voluntas ad movendum se determinate in ea quae sub dicto fine continentur, puta ad velle orare, ad velle inquirere veritatem, atque ita porro: cum tamen ista non secundum quamcumque considerationem ei bona apparerent, impossibile esset ut ex necessitate in hos actus se moveret, sed semper ei ratio adesset, vel abstinendi ab eis, vel etiam positive eos repudiandi.

Sic igitur, neque ex parte applicationis ad agendum, grandis illa de libero arbitrio residet difficultas. Et si neque ibi resideat, superest ut inveniatur in tertio modo quo in nobis volentibus operatur Deus, et de quo diligentior iam esse debet consideratio.

3. **Tertio itaque,** in omni volente Deus operatur, quatenus directe et immediate influit ad omnes et singulos actus, non iam instinctivos tantum, verum etiam et liberos, qui simpli-

(1) In II, D. 25, Q. 1.

citer et sine addito voluntarii dicuntur. Id enim commune dogma est omnibus orthodoxis seu philosophis seu theologis, qui omnes unanimiter ponunt necessitatem concursus causae primae ad quasvis operationes causarum secundarum, cuiuscumque tandem generis illae sint, et ad quemcumque entis modum pertineant. Quia tamen in assignando modo discordant, ideo operae pretium erit per prius investigare, qua ratione et qua de causa concursus ille divinus requiratur pro actu voluntario libero de quo nunc specialiter nobis sermo.

In quo quidem, principii loco esse debet, quod voluntas per prius instinctive a Deo mota, et facta in actu per complacentiam finis, ulterius *movet se, applicat se, determinat se* ad volendum ea quae ad finem sunt, omnia intelligendo iuxta explicationes mox datas. Nec, ut opinor, opus est diutius in eo insistere, quo semel vel negato vel in dubium revocato, statim de medio tolleretur ipsa etiam nuda et simplex confessio liberi arbitrii. Nunc igitur, si voluntas *movet se*, *applicat se*, *determinat se*, dubium utique non est quin ex iis quae sibi sunt a Deo data, sese moveat ac determinet. Verumtamen aeque indubium videtur quod in eo in quo se movet et determinat, et sub ea praecisa ratione sub qua ad hoc vel illud sese movet ac determinat, non a Deo movetur, non a Deo determinatur. Alioquin, determinaretur a se et non a se, respectu eiusdem secundum idem.

Certe, qui praedeterminationem actus liberi ponunt, ad sensum recentioris scholae Thomisticae, id ponunt ad quod immediata quadam consequentia, eaque in terminis (ut videtur) nota, consequitur voluntatem nullo omnino modo determinare se, sed pure et simpliciter determinari ab alio, non secus ac quaevis alia res naturalis. Nam unum de duobus remanet dicendum. Vel praedeterminatio primae causae necessario causat determinationem voluntatis, vel non necessario causat. Si non necessario causat, sed adhuc relinquit voluntatem simpliciter indifferentem, non erit praedetermi-

natio, et frustra atque inutiliter ponitur. Si autem necessario causat, eo ipso tollit determinationem ut ab ipsa voluntate ortam, et redit comparatio Lutheri liberum arbitrium comparantis iumento, quod ad dexteram vadit vel sinistram secundum flexionem ab insidente acceptam. Nisi quod valde adhuc deficiens comparatio ista sit, pro quanto scilicet multis de causis accidere potest ut iumentum recalcitret; hic autem, non esset causa neque in excelso supra, neque in inferno deorsum, per quam impediri posset praedeterminationis effectus, sed tanta necessitate ille sequeretur, quanta necessitate determinatum maneat oportet, id quod ab ipso Deo actu determinatur. Ideoque iam perimitur omnino essentialis differentia causas naturales inter et liberas: quae non in eo demum principaliter consistere dicenda est, quod causa naturalis habet a natura ipsa assignatam determinationem suae actionis, causa autem libera non habet, eo mimirum sensu, quod in natura eius sit ut, iisdem etiam suppositis actus primi adiunctis, adhuc possit indifferenter in alterutram oppositionis partem inflecti. Et dico, non in hoc consistere essentialem differentiam, quia hoc modo differentia accipitur tantum ex parte passivitatis, seu passivae indifferentiae quae causis liberis conceditur, naturalibus negatur. At vero, discrimen essentiale se tenet ex parte activitatis, id est indifferentiae activae qua voluntas se determinat ad hoc vel ad illud, vereque habet dominium sui actus: quod quidem causae liberae in quantum huiusmodi, specifica, distinctiva, imperitura proprietas est.

Non ergo ad determinationem actus liberi ponenda est praedeterminatio ex parte Dei. Sed nec etiam ponendus concursus simultaneus, ad sensum eorum qui praedicta inconvenientia vitare volentes, imaginati sunt causam primam et causam secundam liberam, velut duas causas coniugatas et inter se non subordinatas, concomitanter in eamdem actus

determinationem coinfluentes. Id, inquam, excluditur, et non minori necessitate.

Primo quia sic opinantes, velint nolint, reincidunt in id quod vitare volebant: siquidem simultaneus concursus duarum voluntatum in idem, si casualis non est, (quod in praesenti cogitare nefas), debet habere causam per se a qua determinetur. Haec igitur causa, vel erit creatura respectu Dei, vel Deus respectu creaturae, vel denique aliquod tertium respectu utriusque. Porro, istud tertium evidentissime non datur. Insuper repugnat ut creatura ipsum Deum determinet ad concurrendum, et tanto magis repugnat, quod aliqua operatione sua determinaret eum, ac per hoc sequeretur operationem creaturae esse simpliciter natura priorem ipso concursu qui ad eam postulatur. Remaneret igitur quod non creatura Deum, sed Deus determinaret creaturam, et iam veniret in conclusione id quod ad salvandam creaturae libertatem, iure et merito removere intendebant.

Praeterea, ratio ponendi concursum divinum ad omnes et singulas creaturarum operationes, est quia omnis creatura, non modo in essendo, verum etiam in agendo a prima causa dependere debet. Sed in agentibus coniugatis et inter se non subordinatis, nulla prorsus est unius ab alio in agendo dependentia, quia neutrum agit in virtute alterius, id est ut motum ab illo, sed singulum quodque in eo quod agit, a se agit, solo exsistente nexu concomitantiae. Et ideo per hunc modum, tantum abest quin salvetur unica illa ratio propter quam necessitas divini concursus universaliter asseritur, ut de medio potius positive tollatur.

Adhuc, plura agentia coniugata et inter se non subordinata, ad unum *operatum* concurrere quidem possunt, (si tamen sermo sit de uno totali operato quod ex plurium partialium additione integratur, sicut plura lumina concurrunt ad unum totalem illuminationis effectum, et plures trahentes navem ad unam totalem impulsionem trahendae massae proportiona-

tam). Ad unam autem *operationem*, praesertim spiritualem, cuiusmodi est operatio voluntatis, simpliciter et absolute impossibile istud est. Tum quia in concursu simultaneo duorum operantium, est etiam concursus duarum operationum, quarum singulae simul sunt simultate temporis et naturae, ita ut causa alterius neutra esse possit. Tum quia omnis operatio proximum sui principium habet in potentia operantis, non autem in potentia illa simul cum extrinseca virtute *assistente*. Nam etiam operatio instrumentalis e potentia instrumenti tota egrediatur necesse est, pro quanto scilicet causa principalis non coniugatur instrumento, sed influit ei, quo ultra proportionem propriae virtutis operari possit et operetur. Quod iterum subordinationem importat, et influxum unius causae in aliam quae a prima in agendo moveatur, semperque excludit impossibilem illam hypothesim associationis duorum agentium in unum principium unius numero operationis.

Concludendum igitur est quod sicut ad actum voluntarium deliberatum operatio Dei nequit omnino admitti per modum praedeterminationis, ita nec per modum concursus simultanei. Ad utrumque enim modum removendum sat clara, satque dilucida praesto sunt argumenta. Sed hoc negativum est, et de positivo nunc subintrat quaestio. Numquid enim, propter utriusque praedicti modi exclusionem, omnis modus removebitur? Numquid Deum in omni volente eatenus tantum operantem fatebimur, quatenus ad ea quae actui libero praevia sunt operatur, ad ipsum autem liberum actum non operatur? Aut pessum ibunt certiora illa atque evidentiora metaphysicae principia quae in ipsa exsistentiae Dei demonstratione solent afferri, nihil scilicet de quacumque potentia transire posse in quemcumque actum, nisi moveatur ab alio? Absit. Sed agnoscenda erit, primo quidem subordinatio causae secundae ad primam, quam simultaneus concursus negat; deinde vero, subordinatio eiusmodi quae plane diversa sit ab ea quam

ponit praedeterminismus: Quatenus voluntas per motionem instrumentalem a Deo receptam eliciat actum sub ratione *entis*, per virtutem autem propriam, seu mere naturalem, seu etiam gratuito dono auctam, eamque in actu primo proximo constitutam, eliciat illum sub ratione *talis vel talis determinati entis:* ut totus actus a Deo movente sit, totus etiam a voluntate, sed secundum aliam atque aliam formalitatem: a Deo quidem secundum quod est absolute ens, a voluntate seipsam determinante secundum quod tale particulare ens. Sicut in exemplo superius allato, scriptura tota a calamo est, tota quoque ab intellectu movente: a calamo quidem, si in scriptura consideres simpliciter lineas in charta ductas; ab intellectu movente vero, si consideres lineas ut certo ordinato modo, significationis gratia descriptas. Et sic est proportionaliter in praesenti, quod attinet ad totalitatem effectus in aliam atque aliam causam refundendi, secundum quod sub alia atque alia ratione sumitur.

Neque hoc dicendo divinamur, quia eadem distinctio inter rationem generalem entis et rationem particularem talis entis, ut dictum est supra, necessario occurrit quoad omnes causas secundas sub prima operantes. Si enim vere activa est causa secunda, oportet assignare rationem effectus ad quam ex sua virtute pertingat; alioquin, ut Caietanus annotat in 1^am^, Q. 45, a. 5, esset activa nihili. Et si semper indiget a Deo moveri, oportet assignare rationem aliam quam sola divina virtus respiciat ut proprium effectum, et ad quam creatura operans pertingere non possit nisi instrumentaliter mota. Unde dicit S. Thomas, de Pot. Q. 3, a. 1, quod cum quaelibet res naturalis habeat perfectionem determinatam ad unum genus, ideo nulla earum ex propria virtute est activa entis sub ratione universali entis, sed solum sub ratione particulari huius determinati entis. Et infra, a. 7 in responsione ad 7um, exponens causam cur rei naturali conferri non potuit ut operaretur absque operatione divina: « Sicut, inquit, securi dari potest

« acumen, ut esset forma in ea permanens, non autem dari « ei potuit quod vis artis esset in ea quasi quaedam forma « permanens, nisi haberet intellectum: ita rei naturali potuit « conferri virtus propria ut forma in ipsa permanens, non « autem vis qua agit ad esse ut instrumentum primae cau- « sae, nisi daretur ei quod esset universale essendi princi- « pium. » Etenim, ut dicit idem Angelicus in 3 c. Gent. c. 66: « Esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt « ipsum in quantum agunt in virtute primi agentis; secunda « autem agentia quae sunt quasi particulantia et determi- « nantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus, « alias perfectiones quae determinant esse ». Et sic alibi frequenter. Generale igitur principium applicationem habere debet et in liberis actibus voluntatis, ut dicatur Deus ad eos operari, quatenus influit voluntati motionem qua eliciat actum secundum quod ens, dum ipsa voluntas quasi particulando et determinando motionem a primo agente receptam, virtute sua a Deo utique accepta, causat eumdem actum secundum quod tale determinatum ens. Et hoc est quod observat Ferrariensis circa praecitatam propositionem S. Thomae de secundis agentibus determinantibus actionem primi agentis: « Quod non « est, inquit, sic intelligendum quasi secunda agentia aliquid « erga divinam actionem ut in se est operarentur, cum sua « actio sit sua substantia. Sed intelligitur secundum quod « ipsa, mediantibus causis secundis ad effectum aliquem de- « terminatur. Sic enim virtus divina et actio, secundum quod « in secunda causa recipitur, accipit determinationem ex con- « ditione causae secundae tamquam ex susceptivi conditione, « quia unumquodque recipitur in alio per modum recipien- « tis ». Et si his addas quod susceptivi conditio alia est in causa libera et in causa naturali, videbis quod etsi determinatio ad talem vel talem entitatem actus semper a secundo agente sit, tamen in agente naturali provenit haec determinatio a natura eius, et consequenter ab illo qui ei talem na-

turam dedit; in agente autem libero non ita, praecise quia qui naturam ei dedit, eam potentiam ei dedit, « quae ad plura « se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex se- « ipso (1). Ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, « indifferens est ad plura, sed quod determinate exeat in hunc « actum vel in illum, non est ab alio determinante, sed ab ipsa « voluntate » (2). Quae omnia a primo ad ultimum, consentanea videntur principiis metaphysicae generalis de causis, et de subordinatione earum, et de ea quae in subordinatione ipsa, unicuique salva manere debet, proprietate et specifica differentia.

Nunc autem, cum ad explicationem in particulari descenditur, nihil iam obscurius, nihil aenigmati similius, et quod a comprehensione nostri intellectus magis removeatur, nihil. Quis enim declarare unquam valuit quomodo secunda agentia particulant et determinant motionem primi agentis? Quis iuncturam illam in qua primi motoris influxus cum vera et proprie dicta causalitate creaturae veluti compenetratur, introspexit? Quis praesertim in evidentia posuit qua ratione servetur dominium voluntatis, plenaque eius potestas in alterutram partem, dum ad ipsum eligendi actum Deus in omni volente operatur? Reconditum sane arcanum, in quo ab antiquo frustra fatigatur humana inquisitio: cui etiam omnino convenit id quod in simili quaestione (de conciliabilitate infallibilis providentiae cum contingentia et libertate nostrorum actuum), in 1am Part. Q. 22, a. 4, dixit Caietanus: « Ad hanc « dubitationem nihil scriptum reperi a S. Thoma, quoniam « nullibi eum movisse hanc recolo, sed semper studuit ad « salvandam contingentiam. In aliis quoque doctoribus nihil « hactenus comperi ad quaestionem istam, nisi quae commu- « niter dicuntur de sensu composito et diviso, de necessitate

(1) S. Thom. in II, D. 39. Q. 1, a. 2.
(2) Ibid, a. 1.

« consequentiae et consequentis, de libertate electionis divi-
« nae in aeternitate, deque natura causarum ad utrumlibet
« in universo inventarum. Sed haec omnia intellectum non
« quietant ». Et postquam confessus esset satis esse ingeniolo suo quiescere, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae, concludit : « Optimum
« autem atque salubre consilium est in hac re, inchoare ab
« his quae certo scimus et experimur in nobis, scilicet quod
« omnia quae sub libero arbitrio nostro continentur, evita-
« bilia a nobis sunt, et propterea digni sumus poena vel prae-
« mio. Quomodo autem hoc salvo, divina salvetur providentia
« ac praedestinatio, etc., credere quod sancta mater Ecclesia
« credit. Scriptum est enim : *Altiora te ne quaesieris, plurima*
« *enim supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et hoc unum
« de illis est ». Haec Caietanus, et recte. Quae etiam eodem modo valent quoad rationem et modum quo sub operante Deo, libere operatur liberum arbitrium. Nam ibi quoque aliquid occultum est quod nostrum fugit intellectum : res altius posita quam ut nobis pateat accessus. Verumtamen haec obscuritas non in causa esse debet negligendi quae accessibilia sunt, sed magis revocandi nos ad debitam sobrietatem : et tanto quidem potiori iure, quod impervium illud de quo nunc sermo, non in eo demum puncto residere dicendum est, quod ad proprium praesentis tractatus obiectum pertineat. Et hoc est quod quo posse nostro, in sequenti paragrapho iam venit declarandum.

§ 2.

De operatione gratiae, quae etsi multum addat supra communem illam operationem Dei in agentibus liberis quam simplex naturae ordo requirit, nihil tamen vel addit vel mutat in eo praecise puncto in quo e conspectu creatae libertatis residet obscuritas. Et de eo quod celebris illa ab exeunte saeculo XVI tantopere agitata quaestio a parte ponenda est, tamquam non pertinens ad propriam ac specialem praesentis tractatus materiam, quae intra duos priores supradictos operationis divinae modos omnino circumscribitur.

Si quis recte consideret ea quae hactenus sunt exposita, perspicuum in primis ei erit quod quaestio illa de conciliatione libertatis creatae cum operatione primae causae, de qua actum est in ultimo loco, quaestio est quae per se ad philosophos devolvitur. Cuius ratio evidens est, quod arcanum in quo tota quanta versatur, arcanum est simplicis etiam ordinis naturae, cui, formaliter loquendo, nihil speciale adiungit revelatio. Invariatum siquidem manet, quacumque hypothesi facta, et etiam cum a naturali ordine ad supernaturalem fit transitus. Eadem enim semper est formalitas actus liberi praecise in quantum huiusmodi; eadem habitudo ad facultatem dominam suae determinationis; eadem emanationis ratio a principio elicitivo potentiali; eadem praesertim dependentia a Deo qui omnia opera nostra operatur in nobis, et a quo tamquam a primo agente esse debet omne ens et omnis modus entis. Denique, quid evidentius quam quod rationes omnes quae ex parte divini concursus, in apparenti conflictu sunt cum integritate liberi arbitrii, rationes sunt comprehensione universalissimae, transcendentes omnes generum ordinumque differentias, quae idcirco solvendae occurrunt antecedenter etiam ad omnem theologicam speculationem? Vere igitur quaestio ista per prius et per se quaestio est metaphysicae generalis, quam pro posse suo declarare habet philosophus.

Et dico pro posse suo, quia si ille inaccessibili altitudine veritatis occultae superetur, non ultra modum insistet, nec erit de iis qui aliquid nescire erubescunt. Praesertim vero cavebit ne ea quae clara sunt, de his quae occulta sunt obscuret, sed sicut physici continuo de gravitatione ex. gr., et attractione universali loquuntur, tametsi quid gravitatio sit, quidve attractio, ignorare se fateantur, contenti interim tenere legem quam calculus ab experientia fundamentum sumens certissime demonstrat: sic etiam in praesenti, id tenebit metaphysicus, quod tenendum esse ostendit ratio actus liberi, id quoque ex adverso, quod ratio actus e potentiali principio exorientis et a Deo primo agente dependentis, nihil ultra requirens. In omni autem modo, non erunt ista de proprio per se, ac reservato theologiae obiecto. Et hoc primum diligenter observatum velim.

At non satis. Diceret enim quispiam, non ideo aliquid a theologica speculatione removeri, quia pertinet ad philosophiam. Siquidem tam late patet speculatio theologica, quam late patet revelatio. Revelatio autem non de solis supernaturalibus est, sed de aliis innumeris in ambitu rationalium disciplinarum inventis, velut ex. gr. de exsistentia Dei, de attributis Dei, de scientia Dei seu futurorum seu futuribilium, speciatimque de nostro libero arbitrio, necnon et de operatione qua ad omnes et singulos actus nostros Deus operatur, etc. etc. Si ergo theologia cum veritate dicitur fides quaerens intellectum, quomodo non ad ipsam pertineret ea omnia doctrinae capita declarare, quae quomodolibet in obiecto fidei quod est verbum revelatum continentur, ne iis quidem exceptis quae alias forent de exclusivo iure naturalis philosophiae? Haec sane verissima sunt, quibus contradicere nequaquam in animo est. Et ideo adiungenda nunc venit alia principalior consideratio: Quod scilicet maximopere interest ordinis, ut in ipsa theologia, suis quaeque locis singulae quaestiones apte distribuantur; et quod aliud est loqui de eo quod

utcumque pertinet ad theologiam in communi, aliud vero de eo quod cadit sub obiecto huius partis theologiae in speciali. Porro, ad specialem theologiam *de gratia* non videtur ullo modo spectare motio ad esse actus deliberati, tertio loco recensita in puncto praecedenti, neque ex consequenti, annexa difficultas de conciliabilitate cum humana libertate et dominio voluntatis. Et ratio in promptu est. Quia qui gratiam dicit, dicit donum elevans animam ad supernaturalem seu essendi seu operandi modum, necnon et auxilium augens vires liberi arbitrii ad faciendum bonum. Neutrum autem praestat motio supradicta, quae, ut expositum est, non principiat actum, secundum quod huius vel huius determinatae entitatis, nec flectit voluntatem in quamcumque oppositionis partem, sed solum praecise influit ad generalissimam essendi formalitatem, ut propterea, intra limites eius quem vulgo *generalem* concursum vocant, recte dicatur contineri.

Non ergo computatur motio illa inter causas actionum nostrarum prout *tales* actiones sunt, huius vel illius speciei, bonae vel malae, supernaturales vel naturales: siquidem non ea est per quam voluntas elevatur, id est, proportionatum principium actus salutaris efficitur; non ea per quam homo quolibet modo in bono adiuvatur, sive ad remotionem impedimentorum, sive ad positivam agendi habilitatem; imo vero, universaliter, uniformiter, invariabiliter, et eodem titulo requiritur ad quamcumque operationum differentiam. Nec mirum id tibi forte videbitur, si ad ea te referas quae superius dicta sunt, nobis quidem impervia et inexplicabilia, adhuc tamen necessario admittenda: generalem scilicet motionem qua Deus movet ad esse omnium effectuum causarum secundarum, per ipsas causas secundas, propriasque singularum conditiones, veluti particulari et determinari. Nam, « esse est proprius effe-« ctus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum in quantum « agunt in virtute primi agentis; secunda autem agentia, quae « sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi

« agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones quae « determinant esse », ait praecitatus S. Thomas in 3 c. Gent. c. 66. Et in hoc sensu recte notavit Caietanus, quod de universali agente Deo glorioso non est sermo, cum proprias causas actionum nostrarum quaerimus. Dico autem de universali agente formaliter in quantum huiusmodi, prout ad omnes quotquot sunt et esse possunt creaturarum actus, indiscriminatim operatur.

Sicubi ergo in theologia occurrit examinanda quaestio de motione illa per quam voluntas transit de actu primo actus salutaris in actum secundum deliberatum, ponitque in esse id ad quod libere agendum praesupponitur aliunde comparata: proprius locus eius recte assignabitur tractatus de Deo creatore, conservatore, primoque motore omnium rerum. Ubi nimirum declarandum proponitur, quomodo ab eo qui solus est esse per essentiam descendit omne ens, omnisque modus entis: item quomodo nihil dat esse, nisi in quantum agit virtute divina; item quomodo Deus est causa operandi omnibus operantibus, servata interim causis secundis omnibus specifica ac propria cuique activitate; et in summa, quidquid spectat ad *universalem* dependentiam creaturarum a Deo, *communemque* earum ad ipsum habitudinem. At vero, ubi in quaestionem venit *specialissima* illa Dei in mentibus operandi ratio, iis solis reservata quos Deus elevat et confortat per gratiam, oportet ab eo concursu praescindere, qui pro generalitate sua nihil unquam speciale ponit, et semper eiusdem rationis invenitur, quacumque hypothesi facta: qui etiam hac de causa, simul cum annexa de libero arbitrio obscuritate, tamquam ad rem non pertinens, a praesenti tractatione semel pro semper manet exclusus.

Restat igitur considerandus ille solus influxus divinus, qui talem de sui ratione latitudinem habet, ut locus in eo detur superadditioni ad naturales animae seu vires seu operandi conditiones. Si enim conceptum gratiae reducere velis ad suos

simplicissimos terminos, quibus scilicet non retentis, iam totaliter destrueretur conceptus ille: standum erit in notione alicuius quod a Deo superadditur naturae principiis, naturae proprietatibus, vel qualitercumque debitis eidem naturae adiutoriis, idque in ordine ad verum hominis bonum, quod est ultimus finis beatitudinis.

Primo itaque, attendenda erit illa operandi ratio secundum quam Deus virtutem agendi in suis creaturis creat et conservat. Constat enim quod potest Deus illas solas operativas virtutes homini elargiri, quae fluunt e naturae principiis, et quod potest etiam addere aliquid ultra, idque dupliciter: vel perficiendo aliquo praeternaturali dono subiectionem illam partis inferioris ad superiorem, ex cuius defectu oritur nunc obscuritas in intellectu, debilitas in voluntate: vel infundendo supernaturales habitus, quibus mens hominis elevatur ad ordinem divinum, et simul speciali quadam tum ad verum tum ad bonum inclinatione augetur. Et sic locus est additioni ad naturales vires per dona habitualia.

Praeterea secundo, attendenda illa alia operandi ratio, per quam Deus humanas mentes applicat ad agendum, movendo scilicet ad primum actum a quo subsequentium volitionum principium sumitur et initium. Etenim, eiusmodi ad agendum applicatio pluribus utique modis fieri posse intelligitur. Fieri enim potest ita, ut non excedat limites naturalis exigentiae facultatis in quantum physica quaedam potentia est, nihilque aliud in ea ponat praeter id quod absolute requiritur ut secundum eas quas in se habet vires, sese movere possit. Et hoc modo consistit pure et simpliciter in motione tum ad prima principia cognitionis, tum ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, nam sine hac universali motione homo non potest aliquid velle, inquit S. Thomas, 1-2, Q. 9, a. 6 ad 3um. Caeterum, quoad flexionem liberi arbitrii ad hoc vel illud determinate volendum, in manu sui consilii homo omnino relictus supponitur, absque ullo ulteriori collato adiu-

torio, et ideo a primo ad ultimum, talis est ista movendi ratio, per quam propriis viribus liberi arbitrii nulla prorsus additio est.

Verum, aliter quoque potest Deus intellectum et voluntatem applicare ad agendum, movendo scilicet tum ad intelligentiam alicuius veri in particulari, tum ad complacentiam in aliquod determinatum bonum. Et sic considerandi veniunt interiores illi instinctus per quos specialiter illuminatur intellectus, et specialiter afficitur voluntas circa ea quae sunt in ordine veri ultimi finis humanae vitae. Qui etiam instinctus nonnisi a Deo sunt et esse possunt, siquidem, ut iam ante dictum est, in Dei solius potestate sit *menti illabi*, id est in intimo eius operari, intrinsecus aperiendo intellectum, et intrinsecus inclinando voluntatem. Unde auctor Imitationis Christi alicubi sic orat ad Dominum: « Non loquatur mihi Moyses aut ali- « quis ex prophetis, sed tu potius loquere, Domine Deus in- « spirator et illuminator omnium prophetarum, quia tu solus « sine eis potes me perfecte imbuere, illi autem sine te nihil « proficiunt. Possunt quidem verba sonare, spiritum non confe- « runt. Pulcherrime dicunt, sed te tacente, cor non accendunt. « Litteras tradunt, sed tu sensum aperis. Mysteria proferunt, « sed tu reseras intellectum signatorum. Vias ostendunt, sed « tu confortas ad ambulandum. Mandata edicunt, sed tu iuvas « ad perficiendum. Illi foris tantum agunt, sed tu corda in- « struis et illuminas. Illi exterius rigant, sed tu fecunditatem « donas. Illi clamant verbis, sed tu auditui intelligentiam « tribuis ». Haec ille de illapsu Dei in anima. Nunc autem satis superque patet quod per talem applicationem ad agendum, multum augentur in via boni operis liberi arbitrii vires. Nam, ut Augustinus dicit, de pecc. mer. et remiss. c. 17: « Nolunt « homines facere quod iustum est, sive quia latet an iustum « sit, sive quia non delectat. Ignorantia igitur et infirmitas « vitia sunt, quae impediunt voluntatem ne moveatur ad fa- « ciendum opus bonum, vel ab opere malo abstinendum ».

Et ideo, si quem Deus suis instinctibus ita specialiter movet, ut incipiat apparere veritas quae latebat, et suave fieri bonum quod non delectabat, in hoc utique est validum auxilium sublevans hominis voluntatem. In hoc additio virium ad bene agendum, non iam per modum doni habitualis, sed per modum motionis actualis, pro quanto ex inspirata affectione seu complacentia in speciale bonum, iuvatur homo ad movendum se in ea quae sub eiusdem boni ordine quacumque tandem ratione comprehenduntur.

Sic igitur, circa duos dictos modos per quos addi potest ad congenitas animae vires, tota quanta praesens versatur tractatio. Adhuc tamen oportet magis determinare eius obiectum. Quod ut convenienter fiat, videndum est utrum additio aliqua semper requiratur ad hoc ut possit homo, bene honesteque vivendo, ad veram beatitudinem alterius vitae pervenire: et quatenus affirmative, quae et qualis ista additio sit secundum diversos status in quibus considerari potest natura humana. Et incipiendum claritatis gratia a statu purae naturae, ut sequitur.

§ 3.

De physica potentia et morali impotentia ad bonum quae in libero arbitrio est sub sola communi operatione et motione Dei. Et de auxilio quod fuisset in statu naturae purae contra insufficientiam congenitae virtutis.

Hic per prius nota quod praesens hypothesis ea est in qua homo consideratur cum solis virtutibus operativis quae naturae principia consequuntur, itemque cum sola applicatione ad actum quae est debita creaturae ne eius potentiae otiosae remaneant. Hinc, ex parte facultatum talis esse homo supponitur, qualis nunc nascitur; ex parte vero instinctuum, nihil plus a causa prima recipere, quam motionem ad universale obiectum voluntatis quod est bonum, ut exinde ipsemet

per solam suam rationem sese determinet ad volendum hoc vel illud bonum in concreto.

Nota insuper quod potentia physica hic accipitur ex ipsa natura facultatum secundum se, id est ex proportione quae eis intrinsece inest ad certos actus, quidquid sit de impedimentis quae aliunde exsistere possunt, vel supervenire. Potentia vero moralis eas addit conditiones, quibus impedimenta tolluntur, saltem quantum necesse est ut illa adsit possibilitas, quae iuxta communes operandi normas apud homines, vere expedita et dicitur et est.

Nunc igitur, si de physica potentia sermo sit, dicendum sane quod liberum arbitrium sub sola etiam communi operatione et motione Dei, potest in totum bonum homini connaturale, adeoque et in omne bonum virtutis quod in finis naturalis ordine continetur. Nec specialis de hoc demonstratio esse debet, quandoquidem immediate ac per se evidens est, facultatem rationis habere intrinsecam cum ipso rationis bono proportionem. Quod quidem bonum non ad praesentem tantum, sed et ad futuram maxime vitam se extendit, et non in solis officiis hominis ad seipsum aut ad proximum, sed praesertim in officiis ad Deum noscitur residere. Adeoque de ipsa physica potentia nulla profecto quaestio esse potest.

At vero de potentia morali longe alia est ratio. Etenim primo, ut in quocumque ordine boni possit voluntas libere se movere, necessaria ei est initialis in finem complacentia, ex qua mox se applicet iis quae sunt ad finem, omnia nunc intelligendo secundum praemissa superius, § 1. Insuper, ut non modo physica, sed et moralis potentia adsit, non sufficit complacentia mere platonica quae nudum ac simplex sequitur iudicium theoreticum, sed requiritur complacentia quaedam affectiva et veluti sapida, quae etiam practica eatenus dici potest, quatenus ad praxim efficaciam habere nata est, et ad opus promovere. Haec enim distinctio est, quam nos docet ipse sensus intimus, et ubique insinuat Augustinus, siquidem

de ea quam nunc dicimus affectivam complacentiam, accipiendum est quod de delectatione ad agendum tam saepe edisserit. « Quid agendum sit videmus, inquit, nec agimus, « quia non delectat ut agamus, et cupimus ut delectet » (1). Et iterum : « Praevolat intellectus... et aliquando non sequitur « humanus atque infirmus affectus. Ideo cupiens eorum habere « delectationem, quorum potuit videre rationem, etc. » (2). Et rursus: « Nisi etiam delectet et ametur quod agendum cogno- « scitur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur » (3). Et ideo, si in hominis potestate non sit sub sola communi operatione ac motione Dei, ad eiusmodi affectionem seu gustum circa verum humanae vitae finem assurgere, statim sequitur hominem ipsum esse ex viribus sibi congenitis in morali impotentia operandi totum bonum quod in eiusdem finis ordine continetur. Atqui revera, sic de facto est. Nam sub sola communi motione Dei ad universale voluntatis obiectum, restat ut homo per seipsum solum, eum sibi determinatum praestituat finem, qui sibi bonus et conveniens apparebit. Aliunde vero, quis, quaeso, ille finis est, qui non speculative tantum, sed et practice appetendus unicuique apparere solet, nisi ille qui congruit habitudini et dispositioni in qua invenitur? « Quod aliquid videatur « bonum et conveniens, ex duobus contingit, ait S. Thomas « in 1-2, Q. 9, a. 2 : scilicet ex conditione eius quod propo- « nitur, et eius cui proponitur : conveniens enim secundum « relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet.

(1) in Psalm. 118, n. 4.

(2) Ibid.

(3) De spir. et litt. n. 5. — Et nota bene quod doctrina haec nihil commune habet cum doctrina *de delectatione victrici*, sive ad sensum Iansenistarum, sive ad sensum Augustiniensium. Aliud enim est dicere quod homo vel physice vel moraliter necessitatur ad sequendum semper delectationem *maiorem*. Aliud omnino dicere quod nisi aliquo saltem modo, vel in se, vel in fine suo, *delectet et ametur id quod agendum cognoscitur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur.*

« Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem « modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. « Unde Philosophus dicit : *Qualis unusquisque est, talis finis vi-* « *detur ei.* » Et hoc etiam quotidiana firmat experientia, quia homini in certa dispositione constituto aliquid videtur conveniens, quod non videtur ei extra eamdem dispositionem exsistenti, sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto, atque ita porro (1). Nunc autem cogita hominem in ea habituali dispositione exsistentem, quam secum fert purae naturae status, nimirum cum tanta dependentia a sensibus, cum tam praevalente inferioris appetitus influxu, cum tanta pronitate ad temporalia ac visibilia bona, denique cum iis omnibus intrinsecis conditionibus quae in nobis consecutae sunt dissolutionem harmoniae in qua consistebat ratio gratuitae originalis iustitiae: et facile aestimabis quod actuosus eius affectus non valuisset ex sese transcendere ordinem boni praesentis vitae, et quod ex consequenti, idem ille homo fuisset in morali impotentia faciendi et vitandi quidquid faciendum et vitandum est, ut humana vita in suum ultimum finem bene et recte dirigatur.

Quid ergo dicemus? Numquid ideo, aut impossibilis purae naturae status, aut possibilis eiusmodi institutio naturae, in qua impossibilis consecutio finis? Neutrum sane, quia tunc, contra insufficientiam virtutis congenitae fuisset utique auxilium Dei, specialibus instinctibus determinate moventis hu-

(1) « Quemadmodum enim frigescenti corpori conveniens fit calefacti- « vum eius, et ex hoc occasionatur in tali homine apprehensio calefa- « ctivi ut convenientis, et praesentatum voluntati desideratur..., ita « irato appetitui conveniens fit vindicta, et ex hoc occasionatur quod « intellectus practicus apprehendit repercussionem ut convenientem. Et « sic percussio apprehensa ut conveniens, movet voluntatem obiective. « Et sic patet quod dispositio appetentis movet voluntatem, pro quanto « redundat in talem apprehensionem obiecti voluntatis ». Caietan. in 1-2, Q. 9, a. 2.

manas mentes in bonum naturae rationalis, secundum quod ad beatitudinem propriae suae conditioni in futura vita proportionatam, ipsa suae creationis lege ordinatur. Et licet praedicti instinctus fuissent praeter et ultra communem illam motionem Dei qua cunctas causas secundas ad agendum applicat, adhuc tamen non supergrederentur purae naturae ordinem. Primo, quia non supra naturam quoad entitatem. Secundo, quia non supra naturam quoad obiectum. Tertio et maxime, quia nequidem supra naturam quoad exigentiam, nam etsi non deberentur facultatibus humanis praecise in quantum physicae facultates sunt, deberentur certe in quantum sunt facultates entis ratione et arbitrio praediti, cui omnino deesse non potest quidquid requiritur ut sit moraliter expeditum ad agendum se in ultimum finem, cuius gratia a sapientissimo creatore ac provisore fuit conditum.

Verum status ille naturae purae, cum toto genere auxiliorum quae ei propria essent, status est mere possibilis qui nusquam exstitit in rei veritate. Cui ex toto opponitur primitivus status historicus, cum elevatione ad finem supernaturalis beatitudinis, et indita simul amplissima facilitate ad illum consequendum. Dicitur autem status iustitiae originalis.

§ 4.

De originali elevatione ad bonum supernaturale in statu naturae historico, et de ratione auxilii quod in ea includebatur contra supradictam impotentiam liberi arbitrii.

Sicut in praecedenti puncto dictum est, ratio impotentiae liberi arbitrii in puris naturalibus constituti, ad operandum totum bonum homini connaturale, provenit radicaliter ex naturali defectu subordinationis inter animae vires. Inde enim tota de integro causa cur non valeat homo ex virtute sibi inhaerente ad appetitum veri ultimi finis humanae vitae sic assurgere, et in eo sic firmari, ut constanter bene operetur,

mandataque divina omnia et singula servet. Porro in statu naturae innocentis defectus iste fuerat de facto sublatus per praeternaturale donum, quo pars inferior superiori totaliter subdebatur, quodque a theologis integritatis donum ideo dictum est, quia eius ratione natura erat in suo ordine perfecta, et ea rectitudine aucta quae rationalis creaturae decet dignitatem. Ex quo consequitur quod in hoc eodem statu habebat homo in sua natura sic rectificata, plenam atque expeditam facultatem ad omne bonum virtutis homini ut homo est, proportionatum. « In statu naturae integrae, ait S. Thomas in 1-2, Q. 109, a. 2, quantum ad sufficientiam operativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitae ». Et infra, a. 3: « Homo in statu naturae integrae poterat operari virtute suae naturae bonum quod est sibi connaturale absque superadditione gratuiti doni ». Et rursus, a. 8: « Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali poterat homo non peccare, nec mortaliter nec venialiter, quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare poterat homo in statu naturae integrae ».

Nunc autem, eiusmodi originalis rectitudo naturae, cum consequente facultate expedita faciendi totum bonum legis naturalis, etsi non ex necessitate rei, at certe ex positiva Dei institutione, dependebat a dono habitualis gratiae quo ad supernaturalem finem divinae beatitudinis in visione intuitiva homo ordinabatur. « Radix originalis iustitiae in cuius rectitudine factus est homo, consistebat in subiectione supernaturali ad Deum per gratiam gratum facientem », inquit S. Thomas in 1a Part. Q. 100, a. 1 ad 2um. Et Augustinus, l. 13 de civit. c. 13: « Postquam praecepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suae, tamquam reciprocam poenam inobe-

« dientiae suae ». Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad spiritum, quod dependenter a gratia in anima exsistente, inferiora spiritui subdebantur. Et hoc est quod apprime in praesenti considerandum venit, ut *unicitas finis* in statu historico naturae elevatae clare appareat. Non enim finis duplex, aut simultanee, aut disiunctive ad libitum prosequendus homini fuerat praestitutus, sed unus omnino, ad quem dona omnia divinitus collata convergebant. Unde sequitur, non sic datam tunc fuisse expeditam facilitatem totius boni quod naturae proportionatur, ut posset homo in ordine honestatis mere naturalis sese continere. Sequitur, ipsa naturalis legis mandata fuisse tunc implenda, non naturaliter quoad solam operum substantiam, sed supernaturaliter quoad agendi modum, sub imperio charitatis. Sequitur denique, quod amissa semel gratia per peccatum, amitti consequenter debebant caetera gratuita dona omnia, ita ut nihil iam libero arbitrio remaneret virium, supra id quod in nuda simplicique natura includitur.

Vide ergo ingentem ruinam quae Adae peccatum consecuta est. Vide quam vere nunc dicatur liberum arbitrium, comparatione quidem originalis status, attenuatum, fractum, inclinatum, vulneratum; absolute vero, etiam ad bonum sibi connaturale viribus impar. Ecce enim in primis reducimur ad id quod dictum est supra, de impotentia transcendendi ordinem praesentis vitae. Nam si quaeras quid boni homo lapsus sibi relictus operari adhuc valeat, respondebunt tibi sancti doctores quod nihil aliud moraliter potest per virtutem suae naturae nisi aliquod bonum particulare agere, *sicut aedificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi,* (S. Thom. 1-2, Q. 109, a. 2); *amare uxorem, filios, fratres, affines, amicos,* (August. Serm. 349, n. 2): *parentibus obsequi, inopi manum porrigere, non opprimere vicinos, non aliena diripere,* (Hieron. in ep. ad Galat. I-15); *agere ea quae mortalem vitam honestare possunt,* (Prosper c. collat. c. 12, n. 3): *quae ad societatis humanae*

pertinent aequitatem, (Fulgent. ep. 12 ad Petrum, c. 26. n. 51); *velle laborare in agro, velle habere amicum, velle quidquid bonum ad praesentem pertinet vitam, minime vero quae ad Deum pertinent aut inchoare, aut certe peragere,* (Auctor Hypognosticon l. 3, c. 4, n. 5). Quibus similia enumerat auctor de vocatione omnium gentium, l. 1, c. 4-6. Sed et pondus concupiscentiae ad peccatum trahens, tanto gravius in eodem homine lapso esse noscitur, quanto vehementioribus nunc augetur daemonis impulsibus, cum hoc habeat ordo divinae iustitiae, ut cuius suggestioni aliquis consensit in culpa, eius potestati subdatur in poena, iuxta illud 2 Petr. II-19: « A « quo quis superatus est, huius et servus est ». Denique, nec praesto sunt debitae illae motiones seu instinctus qui fuissent in pura natura contra insufficientiam congenitae virtutis, quandoquidem finis naturalis ad quem referretur eiusmodi auxiliorum genus, finis est mere hypotheticus pro statu pariter mere hypothetico qui nec unquam fuit, nec nunc est in providentia Dei circa nos. Et ideo, si haec omnia recte perpenderis, manifeste tibi apparebit, nullam esse spem residuam nisi in gratia Salvatoris, ut verum sit quod ait Augustinus: « Nunc vero in ruina sua (homo) liber est iustitiae, servusque « peccati, nec potest servus esse iustitiae et liber a dominante « peccato, nisi eum Filius liberaverit ». Et rursus: « Quod « datum est a Conditore, et a deceptore vitiatum (liberum « arbitrium), utique a Salvatore sanandum est ». Et iterum: « Nemo nisi per gratiam Christi ad bonum agendum et ad « malum non agendum potest habere liberum voluntatis ar- « bitrium » (1).

Sed iam de modo et ordine huiusmet liberationis, ad quam omnino limitatur praesentis disputationis materia, superest aliquid ultimo loco observandum.

(1) August. in libris contra Iulianum, passim.

§ 5.

De iis in quibus praesentis tractatus obiectum reponitur: id est, de auxiliis pertinentibus ad statum naturae lapsae et per Christum reparatae, qui etsi quodammodo medius sit inter duos praecedentes, adhuc tamen omnino coincidit cum statu iustitiae originalis, in eo quod nonnisi dependenter a supernaturali gratia, facultas boni etiam connaturalis confertur seu restituitur.

Ex modo dictis apparet tria fuisse in originalis iustitiae statu consideranda. Primo, ordinationem mentis in Deum finem supernaturalem per sanctificantem gratiam et consequentes habitus infusarum virtutum. Secundo, harmoniam inter omnes animae vires per praeternaturale integritatis donum, inferiora hominis perfecte subdens superioribus. Tertio, omnimodam, ad factum quod attinet, huius posterioris doni a primo dependentiam.

Et ratione quidem doni habitualis gratiae, habebat homo innocens posse meritorie agere in ordine ad vitam aeternam. Ratione doni integritatis, habebat posse vitare omne peccatum, et expedite ac facile posse operari quodlibet bonum, tam secundum naturam quam secundum gratiam sibi proportionatum. Sed ratione dependentiae unius doni ab altero, ipsius naturalis boni expeditam facultatem non habebat, nisi ut cum gratia inseparabiliter connexam, et hac de causa, ad supernaturalem modum elevatam.

Nunc autem, oeconomia naturae per Christum reparatae habet notabile sane discrimen ab oeconomia primitiva status innocentiae. Etenim reparatur homo in praesenti vita secundum mentem per gratiam, sed nondum secundum inferiorem appetitum per donum integritatis. Insuper, illa ipsa quae secundum mentem est reparatio, non fit per gratiam homini infusam in sua origine, sed solum posterius collatam in regenerationis sacramento, et quidem, loquendo de adultis, dependenter a certis quibusdam necessariis dispositionibus. Et

secundum haec duo praesens status participat, tum de statu purae naturae, tum de statu originalis iustitiae, inter utrumque aliqualiter medius exsistens. Verumtamen, unum est in quo oeconomia nostra cum oeconomia primitiva omnino coincidit: in hoc scilicet, quod tam in una quam in altera, omnia auxilia divinitus homini collata, ad unum eumdemque supernaturalem finem vergunt; et quod ex consequenti, nulla etiam nunc, potestas est libero arbitrio data ad iuste honesteque vivendum, nisi inclusa in restituta potentia operandi deiformiter secundum leges gratiae. Et ita verum est quod dictum est in prooemio: De gratia Christi cum agitur, nil minus in quaestionem venit, quam magnum illud donum quo et rehabilitatur anima ad beatitudinem transcendentem omnes animae vires, et etiam captivum liberatur liberum arbitrium, ut propriam sui nominis recuperet dignitatem.

Et auxilia quidem homini lapso praeparata, duplicis generis sunt. Primo sunt habitus supernaturales quibus iustificatur, sanatur, reordinatur quoad superiorem sui partem, et cum quibus etiam incipit facultas bene recteque vivendi. Nam, « in « statu naturae corruptae indiget homo gratia habituali sa- « nante naturam, ad hoc quod omnino a peccato abstineat », ait S. Thomas, 1-2, Q. 109, a. 8. Et rursus: « Antequam ho- « minis ratio reparetur per gratiam iustificantem, potest sin- « gula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus... « Sed quod diu maneat absque peccato mortali esse non po- « test ». Secundo sunt motiones seu instinctus, utique etiam supernaturales, quae dantur tam ante quam post iustificationem. Ante iustificationem, ut per cooperationem liberi arbitrii perducatur adultus ad dispositiones pro iustificatione ipsa requisitas. Post iustificationem, ut non obstante permanente deordinatione inferioris appetitus, in bono gratiae perseverare possit, imo et semper amplius proficere.

Haec igitur sunt, in quibus proprium reponitur huius nostri de gratia Christi tractatus obiectum. Porro, inhaerendo ordini quaestionum S. Thomae, dicemus primo de gratia secundum se (**Q. 109-111**). Secundo de causis eius (**Q. 112**). Tertio de effectibus (**Q. 113-114**).

PARS PRIMA

DE GRATIA DEI SECUNDUM SE

PARS PRIMA

DE GRATIA DEI SECUNDUM SE

(Q. 109-111).

Nomen gratiae quadrupliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius, sicut solemus dicere quod iste habet gratiam principis, id est, princeps habet eum gratum. Alio modo, pro aliqua bona qualitate quae est causa dilectionis, sicut cum dicitur aliquis puer florere gratia quae eum amabilem reddit. Tertio modo, pro aliquo dono gratis dato quod descendit ex dilectione ut effectus eius, sicut cum dico: hanc gratiam facio tibi. Quarto demum modo, pro recompensatione beneficii gratis accepti, secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Nunc autem de gratia loquimur secundum tertiam acceptionem, prout importat donum gratuito datum, ex Dei amore descendens.

Sed est attendenda differentia amoris in Deo et in nobis. Nam in nobis amor causatur ex bonitate quae partialiter saltem praeexsistit in rebus. In Deo autem, non rerum bonitas causa amoris, sed amor est rebus causa bonitatis. Quo fit ut quamlibet Dei dilectionem sequatur aliquod bonum in creatura causatum. Et dilectionem quidem communem secundum quam *diligit omnia quae sunt*, consequitur bonum naturale. Dilectionem vero specialem consequitur bonum quo trahitur creatura rationalis supra suam conditionem propriam, ad fruitionem boni aeterni, seu Dei ut est in se.

Ipsa igitur bona naturalia, quaedam Dei gratia merito dici possunt, sed non gratia illa per excellentiam de qua nunc

nobis sermo est. Et ideo quinque episcopi africani, Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius, Possidius, in epistola ad Innocentium I: « Etsi quadam non improbanda ratione dicitur « gratia Dei, quo creati sumus, ut non nihil essemus, nec ita « essemus aliquid ut cadaver quod non vivit, et arbor quae « non sentit, et pecus quod non intelligit, sed homines qui « essemus, et viveremus, et sentiremus, et intelligeremus, et « de hoc tanto beneficio creatori nostro gratias agere debea« mus: unde merito et ista gratia dici potest, quia non prae« cedentium aliquorum operum meritis, sed gratuita Dei bo« nitate donata est: alia est tamen, qua praedestinati voca« mur, iustificamur, glorificamur ». Sane vero, Scripturae N. T. hoc nomen gratiae consecrarunt ad significandum, tum vitam aeternam (1), tum iustificationem et alia divina auxilia quibus ad vitam aeternam promovemur (2). Nec quidem immerito, nam, ut S. Thomas ait, Q. 111, a. 1 ad 2um: « Gratia « secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Po« test autem intelligi duplex debitum. Unum quidem ex me« rito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere « meritoria opera, secundum illud Rom. IV-4: *Ei qui ope« ratur, merces imputatur secundum debitum, non secundum « gratiam*. Aliud est debitum secundum conditionem naturae, « puta si dicamus, debitum esse homini quod habeat ratio« nem, et alia quae ad humanam pertinent naturam... Dona « igitur naturalia carent primo debito, non autem carent se« cundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito ca« rent, et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant ». Et quod hoc speciali sensu nomen illud fuerit ab antiquo in Ecclesia vulgo usurpatum, luculenter apparet in causa Pelagii. Nam ideo Pelagius in Synodo Diospolitana absolutus primum evasit, teste Augustino, de gest. Pelag. c. 22, quia verbo tenus

(1) Rom. VI-23.
(2) Rom. V-20, seq. VII-25.

confessus fuerat gratiam, fraudulenter quidem intelligendo liberum arbitrium quod natura nostra, cum conderetur, accepit: ita tamen ut episcopi crediderint ipsum confessum fuisse gratiam illam quam in catholica Ecclesia notissimam noverant, scilicet gratiam Dei per I. C. D. N.

Porro, haec Dei gratia per I. C. D. N., quae brevius dici solet gratia Christi, vel gratia Redemptoris, nequaquam intrinsece differt a gratia status innocentiae, sed differt solum quoad connotata. Haec enim data fuisset non dignis, illa vero datur indignis. Haec supervenisset naturae per praeternaturale integritatis donum rectificatae; illa vero datur homini laboranti duplici malo ignorantiae et concupiscentiae, et iam non elevare tantum, verum etiam sanare habet naturam. Denique haec fuisset effectus liberalitatis, illa vero effectus est misericordiae, *ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per iustitiam in vitam aeternam.*

Caeterum, duplici modo, ut in introductione praemissum est, gratia accipitur. Primo quidem, pro forma inhaerente qua divinae naturae consortes efficimur. Deinde vero, pro motione qua movemur ad actus utcumque conducentes in divinam beatitudinem. Et utroque modo habet rationem auxilii quo iuvamur a Deo. Atqui, cum alicuius auxilii seu medii accurata notio quaeritur, in primis videndum est quaenam sint ea ad quae comparatur tamquam utile vel necessarium adiutorium. Secundo oportet descendere ad scrutandam penitius intrinsecam eius quidditatem, intimamque naturam. Tum tertio veniendum est, si opus sit, ad considerationem partitionum eius, secundum distinctiones vel entitativas, vel respectivas ad diversos effectus.

Et haec est ratio processus S. Thomae in praesenti, cum dicit tripartitam fore considerationem *de gratia secundum se*. « Nam primo, ait, considerabitur de necessitate gratiae (Q. 109). « Secundo de ipsa gratia quantum ad eius essentiam (Q. 110). « Tertio de eius divisione » (Q. 111).

QUAEST. CIX.

DE NECESSITATE GRATIAE

Finis ad quem gratia ordinatur, est quidem supernaturalis finis vitae aeternae. Verumtamen iterum atque iterum considerandum est quod finis supernaturalis et finis naturalis non sunt fines disparati, et non differunt sicut duo opposita, sed solum sicut quod excedit et quod exceditur, quandoquidem in fine supernaturali eminenter continetur totum bonum finis naturalis. Hinc autem sequitur primo, quod in iis quae sunt ad supernaturalem finem requisita, includuntur quoad substantiam operum, ea quoque omnia quae ad naturalis finis consecutionem fuissent necessaria. Sequitur secundo, quod ad hanc ipsam eorumdem operum substantiam adiuvare nata sunt supernaturalia auxilia gratiae, non secus ac auxilia illa ordinis mere naturalis de quibus supra, in prolegomeno, § 3. Sequitur denique, quod etsi per se et absolute loquendo, supernaturalis gratia nequaquam necessaria dicenda sit pro sola substantia operum quae ex simplici legis naturalis praescripto requiruntur (quemadmodum absque possibili controversia concedunt omnes): potest tamen necessaria evadere, quadam hypothesi facta, videlicet, si in praesenti conditione naturae humanae, integritatis dono destitutae, locum de facto iam non habeant auxilia mox memorata, soli statui purae naturae propria.

Quamobrem, cum fit quaestio de necessitate gratiae ad cognoscendum verum et ad faciendum bonum, consideranda certe haec necessitas in tota latitudine veri nunc a nobis cognoscendi, et boni nunc a nobis faciendi, ut in finem nunc nobis propositum dirigamur. Sed distinguenda accurate ratio cognitionis veri et operationis boni ad quam necessaria est gratia *absolute* et *per se*, ab illa alia ad quam non est neces-

saria nisi *hypothetice* et *per accidens*. Insuper, cum gratia alia sit habitualis, alia vero actualis, per prius quidem proponi debet generalior necessitatis explicatio, in qua ab eiusmodi distinctione praescindatur : sic tamen ut postea descendatur ad magis praecisas inquisitiones, utputa : an ad posse bene vivere et posse vitare peccatum, determinate requiratur gratia etiam habitualis, et quatenus affirmative, utrum ipsa sufficiat, vel adhuc exposcat ulteriora gratiae actualis adiutoria.

Hunc igitur ordinem in praesenti tenebimus. Primo considerabimus necessitatem tam hypotheticam quam absolutam gratiae ad cognoscendum verum **(art. 1).** Secundo considerabimus eamdem gratiae necessitatem ad faciendum bonum. Et per prius quidem, magis generaliter: praescindendo ab omni determinatione circa gratiam actualem vel habitualem **(art. 2-7).** Tum deinde magis specialiter: descendendo ad singula in particulari quae ad bonam vitam requiruntur, a primo sui initio usque ad felicissimum illum terminum finalis perseverantiae **(art. 8-10).**

THESIS I.

(ART. 1).

Tam ad veritates supernaturales, quam ad veritates religiosas ordinis etiam naturalis, necessaria dicenda est divina revelatio, non tamen eodem modo : absolute quidem quoad primas, hypothetice tantum quoad secundas, et solum ad hoc ut in praesenti generis humani conditione possint cognosci ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo errore admixto. Sed ad cognitionem quae sit quomodocumque conducens ad iustificationem et vitam aeternam, interior gratiae illustratio semper et eodem titulo absolute requiritur.

De duplici gratia in ordine ad cognitionem veri nunc sermo est. — Primo de *gratia externa* revelationis, quae quoad intelligibilia ordinis naturalis, necessaria asseritur non physice, sed moraliter tantum, non omnibus ac singulis in-

dividuis, sed hominum communitati in suis historicis conditionibus consideratae, et pro praesenti circa nos oeconomia providentiae; quoad intelligibilia vero altiora, etiam physice, universaliter, et absolute. — Secundo de *gratia interiori*, cuius absoluta quidem et physica in omnibus indiscriminatim adstruitur necessitas, non tamen quantum ad cognitionis substantiam, sed quantum ad modum: modum dico conductivum in finem aeternae salutis, ad quem ipsa quoque in tota extensione sua ordinatur divina revelatio. In utraque autem parte nihil aliud fere proponitur quam summa eorun quae in aliis locis particulatim explicantur. Quo fit ut brevi nunc recapitulatione opus sit, potius quam ampla et accurata demonstratione.

§ 1.

1. — In primis de absoluta necessitate revelationis ad cognitionem eorum quae vel sunt positivae institutionis Dei, vel vera ac proprii nominis dicuntur mysteria, nullam puto fore possibilem ambigendi causam, partim propter manifestam rationem intrinsecam, partim propter manifestam Scripturae auctoritatem. Ait enim apostolus, 1 Cor. II, 4-16: *Sermo meus et praedicatio mea... in ostensione spiritus et virtutis... Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est... sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum, nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.* In quo quidem excludit possibilitatem cognoscendi naturaliter ea quae pertinent ad ordinem vitae aeternae, et simul indicat divinam revelationem tamquam unicam cognitionis viam, subdens: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei.* Ac si diceret: Ideo Spiritus Dei, ipseque solus, potest haec revelare, quia cum sit intimus Deo, omnia Dei secreta novit. Id statim confirmat

exemplo secreti latentis in corde hominis, quod nemo nosse potest nisi ipse spiritus hominis, tum concludit: *Et quae Dei sunt, nemo cognovit nisi Spiritus Dei. Nos autem accepimus Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quae a Deo donata sunt nobis.* Unde in Vaticano, Sess. 3, cap. 2, absoluta revelationis necessitas repetitur ex hoc, quod « Deus ex infinita bonitate « sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad par- « ticipanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intel- « ligentiam omnino superant ». Et can. 3 de revel., anathema dicitur asserenti: « hominem ad cognitionem quae naturalem « superet, divinitus evehi non posse, sed ex seipso ad omnis « tandem veri possessionem iugi profectu pertingere posse « et debere ».

2. — Simili modo nulla prorsus occurrit dubitandi ratio quoad absolutam cognoscibilitatem veritatum religiosarum ordinis naturalis per solas congenitas intellectus nostri vires; earum dico veritatum quae spectant Deum unum et verum, creatorem et dominum nostrum, tum spiritualitatem animae eiusque immortalitatem, tum futurae vitae poenas et praemia, tum officia hominis in primariis saltem legis naturae praeceptis contenta, et si qua alia eiusmodi. Haec enim cognoscibilitas supponi nunc debet ex alibi dictis contra errorem traditionalismi. Caeterum, si philosophice res spectetur, argumenta videntur satis obvia et per se manifesta, cum profecto oporteat agnoscere intrinsecam proportionem cuiusque facultatis ad suum proprium obiectum, et aliunde satis evidens sit, veritates mox recensitas ad proprium intellectus humani obiectum omnino pertinere. Si autem spectetur theologice, adsunt tum auctoritates Scripturae, Rom. I-18, seq.: Act. XVII, 26-28; Sap. XIII, 1-9; tum definitio Vaticana, Sess. 3, can. 1 de revelatione; tum alia documenta quae videre est apud Denzinger, n. 1505 et seq.

3. — Itaque, si qua foret obscuritas, nonnisi quoad necessitatem remedii revelationis contra *moralem* illam impotentiam

qua plerique hominum in praesenti nostra conditione dicuntur laborare, quominus ad sufficientem perveniant praefatarum veritatum cognitionem. Sed haec quoque quaestio in ipsis theologiae praeambulis (ubi religionis revelatae vindicatur possibilitas, necessitas, et credibilitas), solet late exponi, et a posteriori demonstrari ex notissimis historiae documentis.

His nunc adde auctoritatem antiquorum apologetarum, beneficium christianae revelationis contra ethnicos illustrantium ex inutili conatu philosophorum ad veritates morales edocendas. Ita Tertullianus, Apolog. c. 47 (1). Ita Lactantius, l. 3 div. inst. n. 1. Ita Iustinus, dial. cum Tryph. n. 7. Ita vetustissimus auctor epistolae ad Diognetum, n. 8. Adde praesertim auctoritatem Scripturae testantis, nihil spei ex parte humani magisterii in humana societate residuum esse posse, quia evanuerunt philosophi in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom. I-21). Multo minus expectandum esse ut singuli de vulgo homines proprio ac personali studio idoneam sibi comparent notitiam veritatis, cum terrena inhabitatio deprimat sensum ad multa distractum, nec fieri possit ut qui difficile aestimant quae sunt in terra, recte ea quae sensus tantopere transcendunt, investigent (Sap. IX-14, seq.). Ideo tandem placuisse Deo ut per stultitiam praedicationis, id est per christianae revelationis viam, imbueret mundum veritate quam mundus per sapientiam, id est per naturalem discursum, non cognovit (1 Cor. I-21). Adde demum auctoritatem Concilii Vaticani, Sess. 3, cap. 2, diserte definientis

(1) « Inventum enim (in Scripturis V. T.) solummodo Deum non ut « invenerant disputaverunt, ut et de qualitate et de natura eius dis ceptent. Alii incorporalem asseverant, alii corporalem, qua platonici, qua « et stoici; alii ex atomis, alii ex numeris qua Epicurus et Pytha« goras.... Sic et de ipso mundo, natus innatusve sit, decessurus mansurusve sit variant. Sic et de animae statu, quam alii divinam et « aeternam, alii dissolubilem contendunt, etc. ».

quod divinae revelationi tribuendum est, ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine, et nullo admixto errore cognosci possint. Quae omnia longius explanare non vacat, cum in praesenti simplex tantum doctrinae compendium quaeratur. Nec dicas, redire hoc modo positionem traditionalistarum. Id enim verum non est, nam sive mitiorem, sive rigidiorem traditionalismi formam consideres, aperta videbis discrimina in doctrina catholica, cuius est semper recta incedere inter extremos errores oppositos. Equidem mitiores traditionalistae ad moralem potius impotentiam rationis videbantur declinare, sed illam extendebant ad omnia et singula individua, ad omnes et singulas veritates, usque ad primam basim totius ordinis moralis, quae est exsistentia Dei. Quod quam diversum sit ab eo quod adstruimus, nemo est qui non videat. Sed et longe longeque magis distamus a rigidioribus, qui cum physicam etiam ponerent rationis impotentiam, nihil relinquebant unde perfici posset qualiscumque de fidei fundamentis demonstratio, sive ante sive post acceptum revelationis adiutorium, in caecum et irrationabilem per omnia fideismum necessario impingentes.

Sic igitur, pro certo tenendum, genus humanum non esse nunc ex sese in potentia expedita ad sufficientem cognitionem veritatis etiam mere naturalis. Tenendum praeterea, quod cum huic morali impotentiae auxilia mere naturalia per se satis fuissent, convenienter tamen *unicum de facto* provisum est remedium in auxilio quod consentaneum esset supernaturali fini nunc hominibus proposito: Ut quia per divinam revelationem debebat homo instrui de his quae humanae mentis captum omnino superant, (siquidem, ut paulo ante dictum est, oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum): per eamdem quoque revelationem simul et semel haberet, quo ratio in sua

propria sphaera iuvaretur, atque hoc modo semper magis magisque perspicuum fieret, nonnisi unam esse nunc viam, nonnisi unum nunc mediorum ordinem, extra quem non solum non pervenitur ad supernaturalem vitae aeternae beatitudinem, sed ne ipsum quidem simplex naturae bonum obtinetur et salvatur. Et de externa quam vocant, revelationis gratia, haec breviter recapitulata velim.

§ 2.

At de interiori gratia in ordine ad verum cognoscendum, non eadem ratio est. Et distinguere oportet substantiam cognitionis a modo, omnia intelligendo iuxta declarationes factas in tractatu de virtutibus, Prolegom. c. 3, § 1, n. 4.

Si de *substantia* cognitionis sermo sit, dicendum quod nulla esse potest *physica* gratiae necessitas, neque ad intelligendum sensum eius quod in revelatione proponitur, neque ad assentiendum veritati in ea propositae, quacumque demum ratione seu specie assensus. Non quidem ad primum, quia physica profecto potentia est in humano intellectu ad capiendum id quod sibi humano verbo proponitur, et ea ratione qua proponitur, propria nimirum vel analogica tantum cognitione assequendum. (De qua re vide quae alias dicta sunt, ubi de materiali obiecto fidei, et de errore relativismi in dogmatibus traditionis). Neque etiam ad secundum, quia et de assensu illo qui solus videri posset transcendere propriam naturae facultatem, id est de assensu fidei theologicae propter ipsius Dei revelantis auctoritatem, abunde id fuit demonstratum in supradicto prolegomeno de virtutibus, l. c., n. 2-3. De sola ergo necessitate *morali* residua quaestio esse potest, ad superanda scilicet impedimenta multiplicia, quae pro variis miseri huius status naturae lapsae conditionibus, obstare solent apud nos inquisitioni, considerationi, assecutioni et admissioni divinae veritatis. Sed impedimenta ista,

sive ex parte intellectus se teneant, sive potissimum ex parte voluntatis, semper sunt eiusdem generis ac illa quae in via boni operis occurrunt, et ideo, res iam agitur pertinens ad materiam quae in proxime sequentibus statim veniet exponenda.

Si autem sermo sit de *modo* cognitionis seu assensus per ordinem ad finem vitae aeternae, (illum dico modum quem brevi hac formula, *sicut oportet*, Concilia solent exprimere), sic absque dubio, necessitate etiam physica gratia interior, id est habitus infusus, vel quae loco habitus sit, motio transeunter elevans facultatem, requiri dicenda est. Per hoc enim nihil aliud significatur nisi quod actus quocumque modo conducens in finem supernaturalem debet esse intrinsece supernaturalis, et quod ipsa actus supernaturalitas pendet a principio elicitivo prout per gratiam intrinsecus elevato. Quae duo iterum, partim alibi declarata, et partim inferius confirmanda supponuntur.

Unde illud unum nunc opportune addendum censeo: externam scilicet revelationis gratiam appellare donum gratiae interioris, sine qua proportionatus ipsi revelationi assensus esse nunquam potest: idque indifferenter accipiendo revelationem secundum quod, vel ad ea quae omnem nostram superant intelligentiam, vel ad ea etiam quae humanae rationi per se impervia non sunt, se extendit. Nec a longe quaerenda ratio est. Nimirum quia revelatio in toto suo ambitu medium est *de se* supernaturale, utpote initians sociale illud commercium, seu intimam Dei cum creatura rationali communicationem, in qua de integro supernaturalis ordinis quidditas residet et notio. Coincidit igitur modus assensus proportionatus revelationi, cum modo assensus proportionato fini vitae aeternae: qui modus utique ab interiori elevatione per gratiae donum dependere dicendus est. Iterum igitur redit observatio facta paulo supra, de praesenti circa nos oeconomia providentiae. In ea enim supernaturalia auxilia, etiam ad me-

dendum naturalibus defectibus, praeparantur et conceduntur. Quibus si quandoque nuda ac simplex natura absque interioris gratiae dono uti possit, nusquam tamen eo modo qui sit ipsis auxiliis adaequatus, id est, conducens in finem quem auxilia illa suapte conditione respiciunt, quemque *unicum* sapientissimus provisor hominibus consequendum praestituit.

Verum amplior horum declaratio iam habebitur in doctrina sequentium articulorum. quae est de necessitate gratiae ad faciendum bonum.

THESIS II.

(Art. 2-4).

Etsi homo in praesenti statu naturae corruptae possit aliqua naturalia opera moraliter bona per propriam virtutem peragere: ad diligendum tamen Deum super omnia dilectione effectiva, et ad servandum omnia legis praecepta, etiam quoad nudam substantiam operum, est ei necessaria gratia: non quidem propter physicam improportionem facultatum secundum se, sed propter statum infirmitatis cui non aliter quam per medicinalem supernaturalis gratiae Christi influxum, in ea in qua nunc versamur oeconomia, remedium adhibetur.

Duplex assertio hic proponitur contra duos errores contrarios: hinc quidem Lutheranorum et Iansenistarum, qui omnem prorsus virtutem ad bonum in libero arbitrio extinctam esse voluerunt; illinc vero Pelagianorum qui e contra, omnem virtutem primitus acceptam in eo permansisse contendebant. Porro in utraque, versatur consideratio circa solam honestatem quae in servato ordine morali consistit, praecisive a quocumque alio respectu. Et quia tam potentia quam impotentia adstruitur, primum omnium videndum est de potentia illa expedita quae adhuc est residua ad actus moraliter bonos.

§ 1.

Actus moraliter bonus generatim intelligitur omnis actus liber qui quantum est ex parte tendentiae in obiectum (quae etiam dici solet substantia actus), invenitur in ordine veri ultimi finis totius humanae vitae qui Deus est. Id quidem constat ex principiis expositis ubi de essentia moralitatis, cum de natura et ratione peccati personalis ageretur. Neque locum hic habet distinctio inter finem ultimum naturalem et finem supernaturalem qui solus nunc est homini praestitutus, quia, ut supra praemissum est, omnis actus suapte natura tendens in Deum naturae auctorem et finem, eo ipso, quantum est ex substantia sua, ordinabilis est in Deum finem supernaturalem; et si qua deficientia est, id quidem nonnisi ex parte modi, qui per se non pendet a libero arbitrio, et non afficit actum moralem sub praecisa ratione moralitatis. Ideo ad actum moralem bonum praecisive qua talem, in omni hypothesi duae solae conditiones essentialiter requiruntur: prima, ut obiectum actus sit ex sese honestum; altera, ut a sua nativa indole non retrahatur per positivam perversi finis intentionem, sicut cum quis ex intentione vanae gloriae a delectabilibus se abstinet, vel ex intentione fornicationis subvenit indigenti, atque ita porro.

Fuerunt igitur qui dixerunt, humanam naturam per originale peccatum fuisse ita intrinsecus corruptam, ut nullius operis boni ex sese capax amplius exsisteret. Ita Lutherus, prop. 36 inter damnatas a Leone X. Quem deinde secuti sunt Baius, prop. 27 inter damnatas a Pio V, tum Quesnellus, prop. 1 inter damnatas in bulla *Unigenitus* a Clemente XI, tum Pistorienses, prop. 24 inter damnatas in bulla *Auctorem fidei* a Pio VI.

Contra quos omnes, aperta est doctrina Patrum, et nominatim eorum qui in controversia pelagiana insufficientiam

liberi arbitrii adversus haereticos fortius asseruerunt: Augustini, de spir. et litt. c. 28, et Serm. 349, n. 2; Hieronymi in epist. ad Gal. I–15; Prosperi contra collatorem, c. 12, n. 3; Fulgentii, epist. ad Petrum diaconum, c. 26, n. 51. Quorum testimonia, in re caeteroquin satis aperta, per se sola sufficerent. Si enim illi ipsi qui in concertatione adversus pelagianos praecipuas habuerunt partes, et fidem Ecclesiae de necessitate gratiae ad legis divinae custodiam omni possibili ope vindicarunt, concedunt nihilominus nonnulla opera honesta fieri adhuc posse ab impiis sine gratiae auxilio, signum est profecto, non id ferre catholicum dogma, ut haec ipsa gratiae necessitas ad singulorum operum, etiam faciliorum, substantiam protendatur.

Rationem intrinsecam tibi dabit S. Thomas, art. 2: « Quia « tamen, inquit, natura humana per peccatum non est tota- « liter corrupta..., potest quidem homo etiam in statu naturae « corruptae, per virtutem suae naturae aliquod bonum par- « ticulare agere..., non tamen totum bonum sibi connaturale, « ita quod in nullo deficiat. Sicut homo infirmus potest per « seipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest « moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae ». Et sane, actus humanus mortaliter bonus ex solis viribus naturae esse non posset, vel ob intrinsecam cuiusque actus ex sese boni arduitatem, vel ob necessitatem debitae ordinationis in finem ultimum. Atqui neutrum admittitur. Non primum, quia certe, ut vulgaris quoque experientia docet, non gravis est difficultas in omnibus virtutum operibus ad honestatem vitae praesentis spectantibus. Neque etiam secundum, praesertim quia ad bonitatem actus non requiritur signata ultimi finis intentio, sed satis est ut actus ratione proprii sui obiecti, proprio velut pondere in eum dirigatur, et a naturali hac directione non detorqueatur per intentionem finis perversi, ut dictum est supra. Quod quidem facile dari posse, nemo est qui non videat. Non enim obstat quod quisquis destituitur

gratia, est eo ipso habitualiter conversus ad finem mortalis peccati, quia non oportet ut homo semper agat ex intentione finis cui habitu inhaeret. Alias, non posset iustus peccare etiam venialiter; non posset peccator, etiam cum gratiae adiutorio, aliquid boni unquam operari; quod absit.

Neque his opponitur quod dicit Augustinus, lib. 3 contra duas epist. Pelagian. c. 8: « Liberum arbitrium captivatum « nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero, nisi divi- « nitus liberatum adiutumque, non valet ». Non enim ait, liberum arbitrium non posse nisi peccare, sed non *valere* nisi ad peccatum: *valere*, inquam, i. e. plenum robur habere. Et hoc non impedit quin aliqua iusta et bona adhuc operari queat. Sicut si dicerem quod infirmus nonnisi ad defectuosam ambulationem valet, per hoc non excluderem possibilitatem omnis recti motus in ipso (1). Et similiter dicendum de can. 22 Concilii Arausicani: « Nemo habet de suo nisi « mendacium et peccatum. Si quid autem homo habet veri- « tatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire « in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non « deficiamus in via ». Illud enim vere *habere* dicimur, quod *habitu* in nobis est. Porro iustitia et veritas, seu conformitas ad humanae vitae regulam ac mensuram, in nobis habitu nequaquam est, propter aliqua opera moraliter bona, utcumque

(1) Ad rem Caietanus in praesenti: « Homo corporaliter infirmus non « differt a sano, in hoc quod sanus opus sani, infirmus nullum opus sani « facere possit, (potest namque infirmus videre vel audire vel odorare « ut sanus, licet non possit ambulare ut sanus): sed differt in hoc quod « sanus omnes suos actus, infirmus non omnes suos actus potest ut sanus « facere. Unde et in littera dicitur, homo infirmus potest aliquo motu « moveri, non tamen perfecte potest moveri motu hominis sani: totum « enim cum sit idem ac perfectum, perfecte et totaliter idem sunt. Ita « natura integra et corrupta non differunt in hoc, quod illa potest omnes « suos actus facere bonos, ista nullos: sed quod illa omnes, ista non « omnes ».

operibus malis intermixta. Recte ergo dicitur neminem ***habere*** de suo nisi peccatum et mendacium, i. e., quo habitualiter peccator et a divinae regulae veritate difformis denominetur, si, ut iam nunc demonstrandum venit, homini lapso impossibilis est totius legis observantia et efficax dilectio Dei super omnia, absque adiutorio gratiae.

§ 2.

Et circa hoc, primum omnium nota, eamdem esse rationem de observantia totius legis, et de dilectione Dei effectiva, i. e. efficaci seu exsecutiva praeceptorum. Dicit enim Ioannes: « Qui « dicit se nosse Deum, et mandata eius non custodit, mendax « est... Qui autem servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei « perfecta est ». Ubi principium enuntiat quod ad omnem dilectionem extenditur, quia ille vere amat Deum quacumque dilectione, qui eius voluntati conformatur, et est in vera dispositione faciendi quod ipse iubet. Quisquis ergo supponitur non posse sine speciali auxilio universam legem observare ad diuturnum tempus, eodem modo ad diligendum Deum super omnia, impar esse noscitur, illa nimirum dilectione efficaci de qua nunc sermo. Nam de dilectione inefficaci et mere platonica qua quis in actu transeunte forte ferretur in Deum, etiam cum proposito aliquo quod existimate tantum excluderet voluntatem infringendi legem, alia sane ratio est, et ipsam non esse ad rem, apparet in terminis.

Tota igitur quaestio reducitur ad moralem possibilitatem observantiae totius legis quantum ad ipsorum operum substantiam, prout requiritur ad hoc ut peccatum non committatur (1).

(1) Nota bene quod cum de possibilitate observantiae totius legis agitur, *prout requiritur ad hoc ut peccatum non committatur*, semper sermo est de his qui legem in sua integritate cognoscunt. Ab aliis enim, utique

Porro aliqui distinguere hic solent inter praecepta simplicis legis naturalis et praecepta per legem gratiae superaddita, quasi esset dispar utrorumque conditio in ordine ad praesentem considerationem. Et distinctio ista nusquam in hac materia occurrens, neque in Scripturis, neque apud Patres, neque apud veteres theologos, pro origine videtur habuisse opinionem posterius inventam circa formale obiectum actuum supernaturalium. Quicumque enim in ea sententia sunt, ut dicant actus supernaturales qua tales specificari ab obiecto, consequenter dicere debent quod praecepta legi gratiae propria, ita supernaturalia sunt quoad nudam quoque substantiam operum, ut ad illa, ne physica quidem potentia in solius naturae viribus sit. Unde, cum consideratio praesens respiciat adimpletionem legis, prout ad eam, non physice quidem, *sed moraliter tantum* requiritur auxilium gratiae, necesse habuerunt distrahere legem naturalem a lege per se revelata: ita scilicet, ut cum quaestionem faciunt de *morali* necessitate gratiae ad observationem praeceptorum, non simpliciter quae-

bene multis, quorum scientia ad sola prima principia legis naturalis se extendit, quique in ea conditione sunt, quam signat apostolus cum dicit, Rom. VII-7: *Concupiscentiam nesciebam nisi lex diceret: non concupisces..., ego autem vivebam sine lege aliquando*, etc.; ab his, inquam, in tota hac disputatione ubique praescindetur. Et merito quidem. Nam etsi habeant isti longe maiorem facilitatem observandi legem ex suis naturalibus, *prout requiritur ad hoc ut formale peccatum non committatur:* tamen haec eorum facilitas tota est ratione ignorantiae. Iuvat certe in iudicio Dei; debet quoque venire in considerationem, cum sermo est de providentia et de potestate unicuique data vitandi reatum aeternae damnationis; sed nullius momenti est, cum de potentia seu viribus liberi arbitrii quaestio agitatur. Idcirco, de possibilitate vel impossibilitate vitandi peccatum nunc loquentes, semper consideramus liberum arbitrium in normali conditione cognitionis Dei et totius legis eius, quam supponit apostolus cum dicit: *Peccatum, occasione accepta per mandatum, seduxit me, et per illud occidit.* Et hoc semel pro semper observatum velim.

rant cum S. Thoma, art. 4: Utrum homo sine gratia per sua naturalia *legis praecepta* implere possit, sed : Utrum *legis naturalis praecepta*, *etc.* Et cum in regulis fidei non invenerint definitionem de necessitate gratiae ad observantiam mandatorum, cum expresso illo respectu seu expressa determinatione ad legem naturalem, haesitant circa notam doctrinae de qua nunc agitur, dicentes illam esse *saltem* theologice certam (1).

Sed si semel removeris opinionem de formali obiecto actuum supernaturalium, sicut revera removendam suppono ex dictis in materia de virtutibus, nulla iam ratio erit distinguendi inter praecepta et praecepta in tota latitudine legis quae homini nunc imponitur: tum quia, si sola operum substantia consideretur, eadem quoad omnia in naturae viribus physica potentia est; tum quia, si supponantur conditiones quae nunc exsistunt de facto, ipsa lex naturalis ad omnia quoque se extendit, quandoquidem supposita revelatione Dei, ipsa iubet fidem in Deum, et suppositis promissionibus Dei, ipsa iubet spem in Deum, et supposito quocumque positivo praecepto Dei, ipsa iubet obedientiam. Quare nullibi in controversia pelagiana vestigium apparet praedictae distinctionis, quod attinet ad necessitatem gratiae, et rationem necessitatis eius pro observatione legis: sed semper sermo est de observatione legis simpliciter, et de adiutorio requisito ad non peccandum sine addito. Quamquam verissimum sit, rationem impotentiae liberi arbitrii respectu impletionis mandatorum, nusquam praecise repeti ex superadditione quam secum fert oeconomia revelationis; imo vero, plerumque referri ad simplicem illam honestatem quae in homine qua tali esse debet, utputa ad honestatem castitatis, continentiae, amoris Dei, et huiusmodi. Minime ergo dubitandum quin deficiant vires hominis lapsi quantum ad ea quae per simplicem legem naturalem iuben-

(1) Suarez, *De Grat.* lib. 1, cap. 26.

tur, sicut etiam deficiunt quantum ad veritates quae nudum rationis ordinem non transcendunt. Verumtamen non sub ea praecisione Concilia et Patres rem considerant, cum de habitudine liberi arbitrii ad legem tractant, et hanc normam nos etiam retinendam arbitramur. Ideoque, propositio nostra est non solum theologice certa, sed et fidei dogma, quia hoc pertinebat ad haeresim pelagianorum, quod dicerent hominem sine gratia posse facere omnia mandata divina, et quidem posse ea facere, adhuc praescindendo a modo meritorio vitae aeternae, et pure ac simpliciter sicut requiritur ad hoc ut peccatum non admittatur. Unde in canone 4° Concilii Milevitani qui recipitur a Coelestino I, tamquam proprium Sedis apostolicae decretum, sic dicitur: « Quisquis dixerit, gratiam « Dei per I. C. D. N. propter hoc tantum adiuvare *ad non « peccandum*, quia per ipsam nobis aperitur et revelatur intel« ligentia mandatorum..., non autem per illam nobis prae« stari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere dili« gamus atque valeamus, anathema sit » (1). Caeterum, etsi nulla hic et in aliis circa eamdem materiam canonibus, specialis de lege naturali mentio fiat, legitima tamen dogmatis interpretatio est, quod moralis impossibilitas totius legis ad diuturnum tempus servandae, adhuc de integro maneret, abstractione facta a praeceptis per legem gratiae superadditis, quemadmodum rationes et argumenta iam afferenda abunde probabunt.

Et demonstratur in primis praesens veritas auctoritate Pauli ad Romanos, ubi fuse enumerat abominanda scelera gentilium, redarguitque iudaeos tamquam qui ethnicos iudicantes, eadem ipsi patrabant quae condemnabant, id quoque confirmans adductis testimoniis Psalmorum, Proverbiorum, et Isaiae, (I-III). Deinde, universalis huius corruptionis rationem reddens, in medium adducit praevaricationem Adae,

(1) Enchirid. n. 68, coll. cum n. 94.

per quam peccatum in hunc mundum intravit, et sceptrum arripuit, et omnes deinceps homines suo subiecit imperio, (V, 12-21). Imo ostendit regnum peccati post lapsum originalem ita firmatum et radicatum, ut in lege Iudaeis data, nedum sufficiens auxilium contra saevam eius tyrannidem, occasionalis potius causa fuerit abundantioris delicti (VII, 7-13). Ultimo describit luctam interioris hominis, meliora videntis probantisque, deteriora sequentis; qui etsi consentiat legi Dei secundum mentem, tamen contra mentis iudicium abit post carnis concupiscentias, (14 23); ac demum eruit conclusionem, quod ab eiusmodi miseranda servitute non est evadendi medium nisi per gratiam Redemptoris: *Infelix ergo homo, quis me liberabit de corpore mortis huius? Gratia Dei per I. C. D. N.* Et hic nota quod argumentum conficitur secundum communiorem interpretationem, secundum quam apostolus agit hoc loco, non de se personaliter, sed de homine constituto sub lege absque recursu ad gratiam; nam de hac conditione in superioribus constanter fuerat locutus. At si posteriorem secutus Augustini sententiam, reputes haec dici a Paulo de homine iam iustificato, qui quidem non abit post concupiscentias suas, sed solum patitur tentationem, a fortiori valebit argumentum. Assereretur enim necessitas auxilii actualis gratiae, sine quo, etiam iustificatus impar esset legi observandae quantum satis est ad vitandum peccatum. Quanto igitur magis ille qui in nuda naturae lapsae conditione nunc consideratur.

Et confirmatur, quia *Rom.* VIII-2, certa ac definita sententia est: *Lex spiritus vitae in Christo Iesu*, i. e. ipsa gratia quae ex meritis Christi Iesu est, *liberavit me a lege peccati et mortis*, i. e. a fomite concupiscentiae secundum quod instar legis servire facit peccato. *Nam quod impossibile erat legi, in quo*, seu eo quod *infirmabatur per carnem*, id praestitit *Deus, Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati.* Quibus verbis non solum asserit apostolus, impossibilem nobis esse

legis impletionem sine gratia Redemptoris, verum etiam ostendit huius impossibilitatis causam, scilicet carnis infirmitatem, seu naturae corruptionem ex peccato contractam. Huc quoque pertinet quod idem apostolus, Galat. II-21 et deinceps, tradit de legis infirmitate, et necessitate gratiae Christi ad obtinendam iustitiam : *Non abiicio gratiam Dei*, inquit. *Si enim per legem iustitia, ergo gratis Christus mortuus est.* Et licet loquatur de iustitia complectente supernaturalem sanctitatis modum, adhuc certum est quod cum docet neminem sine gratia iustitiam consequi posse, praecipue respicit ad eam iustitiae partem qua lex impletur simplici observatione mandatorum eius. Unde, Tit. III-3, quales ante gratiam Christi sint omnes homines, etiam illi qui videntur honeste et sine querela conversari in lege, describens ait : *Eramus enim aliquando et nos insipientes, increduli, errantes, servientes desideriis et voluptatibus variis, in malitia et invidia agentes, odibiles, odientes invicem.* Beneficium autem gratiae prosequitur, enarrando quid contigerit cum benignitas et humanitas apparuit salvatoris nostri Dei (1).

His igitur, aliisque Scripturae testimoniis edocti Patres doctrinam huic veritati contrariam in conciliis anathemate damnarunt. Vide supra canonem 4um concilii Milevitani. Adde et canonem 5um : « Quicumque dixerit, ideo nobis gratiam « iustificationis dari, ut quod facere per liberum iubemur ar- « bitrium, facilius possimus implere per gratiam, tamquam « et si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen pos- « semus etiam sine illa implere divina mandata, a. s. ». Item concilium Arausicanum canone ultimo dicit, Deum nobis fidem et amorem sui prius inspirare, ut cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. Quibus verbis rursus significatur, nos sine Dei adiutorio non posse implere quae ipsi sunt placita, i. e. mandata legis. Et can. 21, ideo

(1) Ita fere Estius in II. Dist. 24, § 40.

Christum non gratis mortuum esse, ut et lex per illum impleretur qui dixit: non veni legem solvere, sed implere; et natura per Adam perdita, per illum repararetur qui dixit, venisse se quaerere et salvare quod perierat. Porro, quod in his canonibus respectus etiam habeatur ad simplicem substantiam impletionis legis, praescindendo a modo, sat clare apparet, quia absoluta affirmatio est, et non cum addito illo, *sicut oportet*, *sicut expedit*, quod ab eodem Arausicano, can. 6 et 7, consulto adhibetur, cum naturae denegatur possibilitas vel minimi actus boni qui ad vitae aeternae salutem pertineat.

Sed accedant et alia SS. PP. testimonia. Innocentius I in epistola data ad concilium Milevitanum, quae inter epistolas Augustini est 182, dicit n. 3: « Negantes ergo (pela- « giani) auxilium Dei, inquiunt hominem sibi posse sufficere, « nec gratia hunc egere divina, qua privatus necesse est dia- « boli laqueis irretitus occumbat, dum ad omnia vitae perfi- « cienda mandata, sola tantum libertate contendat. O pravis- « simarum mentium perversa doctrina! Advertat id tandem « quod primum hominem ita libertas ipsa decepit, ut dum « indulgentius frenis eius utitur, in praevaricationem prae- « sumptione conciderit; nec ex hac potuit erui, nisi provi- « dentia regenerationis statum pristinae libertatis Christi Do- « mini reformasset adventus ». Ubi et assertores sufficientiae liberi arbitrii censet ecclesiastica communione privandos.

Augustinus, l. de spiritu et littera, docet ex professo, legem sine spiritu gratiae non impleri, sed facere magis peccatorem, iuxta illud: *Littera occidit, spiritus vivificat.* — Et l. de gratia Christi, c. 8, dicit: « Usque adeo aliud est lex, aliud « gratia, ut lex non solum nihil prosit, verum etiam pluri- « mum obsit, nisi adiuvet gratia, et haec ostendatur legis « utilitas, quoniam quos facit praevaricationis reos, cogit « confugere ad gratiam liberandos, et ut concupiscentias ma- « las superent, adiuvandos ». — Et l. 2 de pecc. mer. et remiss. c. 5: « Repellamus itaque ab auribus et mentibus nostris eos

« qui dicunt, accepto semel liberae voluntatis arbitrio, nec « orare nos debere ut Deus nos adiuvet ne peccemus. Talibus « enim tenebris nec pharisaeus ille caecabatur, qui quamvis « in hoc erraret, quod sibi addendum ad iustitiam nihil pu- « tabat..., Deo tamen gratias agebat quod non esset sicut « caeteri homines, iniusti, raptores, adulteri ». — Cf. etiam Serm. 7 super Psalm. 188, n. 1 ; et de gratia et lib. arb. c. 10-11 ; et de catechiz. rud. cap. ult. ; et inter epistolas, 175, 181, 182, 186, etc.

Prosper in libro contra Collatorem c. 5, negat ullos homines esse qui propriis viribus impleant legem, et c. 11 ait, ideo dari homini praeceptum, ut a littera occidente confugiat ad spiritum vivificantem, et facultatem quam non invenit in natura, quaerat ex gratia.

Nec putes solos Patres qui Pelagio restiterunt, talia asseruisse. Eadem enim doctrina est antiquiorum. Est doctrina Cypriani, l. de orat. dom. n. 14 : « Addimus quoque et dici- « mus : *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra,* non ut Deus « faciat quod vult, sed ut nos facere possimus quod Deus « vult..., quia nemo suis viribus fortis est, sed Dei indul- « gentia et misericordia tutus est ». Et infra, n. 26 : « Quando « autem rogamus ne in tentationem veniamus, admonemur « infirmitatis et imbecillitatis nostrae dum sic rogamus, ne « quis se insolenter extollat, ne quis superbe atque arrogan- « ter aliquid assumat,... ut dum praecedit humilis et summissa « confessio, et datur totum Deo, quidquid suppliciter cum « timore et honore Dei petitur, ipsius pietate praestetur ». — Est doctrina Ambrosii in Psalm. 43, n. 71 : « Quis est « autem tam fortis, ut nequaquam in tentatione moveatur, « nisi Dominus adiutor ei assistat ? » — Est doctrina Chrysostomi, qui tamen, utpote contra oppositam Manichaeorum haeresim specialiter dimicans, tum liberi arbitrii vires, tum naturae bonum solet instantius vindicare : « Sunt ergo, inquit

« Homil. 24 in 1 Cor. n. 1, tentationes quae ferri non possunt. « Et quaenam illae? Omnes, ut ita dicam... Neque enim illas « moderatas, ut dixi, propria virtute feremus, sed in his « quoque Dei egemus auxilio ut eas pervadamus, et antequam « pervadamus, feramus ».

Denique notissimum est quod cum primum incepit Pelagius spargere suum dogma de sufficientia liberi arbitrii ad vitandum peccatum, tamquam de inaudita novitate statim accusatus est; et vocatus in iudicium, ideo prima vice a concilio palaestinorum episcoporum absolutus evasit, quia verbis aequivocis fidem iudicum fefellerat, ut narrat Augustinus l. de gestis Pelag. c. 10, n. 22. Sed et semper valet solemne argumentum ab eodem Augustino toties inculcatum, ex publicis obsecrationibus Ecclesiae, quae usque nunc, inter quotidianas preces, nihil magis frequentat quam illud: *Deus in adiutorium meum intende, Domine ad adiuvandum me festina.* Et singulis diebus, gratiam Dei contra tentationes invocans dicit: « Tua nos hodie salva virtute, ut in hac die ad « nullum declinemus peccatum, sed semper ad tuam iustitiam « faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes « et opera, per Christum Dominum nostrum ».

Ratio autem intrinseca praesentis veritatis repetenda est ex dictis in prolegomeno, § 3. Ad hoc enim ut moraliter posset tota lex observari, oporteret hominem lapsum posse ex suis viribus *firmari* in amore finis ad quem lex divina ordinatur, vel certe in amore praemiorum aut timore poenarum quibus illa sancitur. Non enim aliter vincimus difficultates et molestias in his quae sunt ad finem, quam amore aut finis ipsius, aut bonorum quae conversio ad finem affert, quibus aversio a fine privat. Atqui in miseranda illa conditione naturae lapsae, nequit homo ex solis suis viribus eousque suum sublevare affectum, ut in fine ultimo divinae legis, connexisque futurae vitae bonis, collocet et stabiliat illum, sicut

l. c. supra ostensum est (1). Quin imo, neque ad finem intermedium qui est honestas vitae praesentis, ita potest affici, ut talis honestatis amor in eo constanter praevaleat, gravi praesertim obnitente illecebra boni vel delectabilis vel utilis, quam necesse est saepe occurrere, propter instantes motus concupiscentiae, diaboli tentationes, currentia scandala, favoremque mundanum iis utique concessum qui secundum mundum vivunt, aliis negatum. Si ergo firma affectio ad finem et sanctionem legis est necessaria conditio ad moralem possibilitatem observantiae praeceptorum, concludendum profecto, hominem lapsum esse iis de integro servandis ex seipso prorsus imparem, cum non habeat unde satis sapiant praecepta quae immediate respiciunt Deum remuneratorem futurae vitae, neque etiam unde in caeteris quae prohibent adulterium, fornicationem, rapinam, odia, falsa testimonia, et si qua alia mandata hanc nostram mortalem vitam cohonestant, superet difficultates, easque gravissimas, identidem et secundum varias personarum circumstantias plus minusve frequenter occurrentes.

Haec est infirmitas liberi arbitrii post grande illud Adae peccatum, quo naturae nostrae incolumitatem perdidimus, derivando inde ac trahendo multiplicem corporis animique corruptionem, ignorantiam et difficultatem, illicitas cupiditates, vanos timores, noxios amores, et non minorem moralium miseriarum uumerum quam physicarum. Ex quo enim haec mala in communem naturam irruerunt, nemo in se unde repararetur invenire potuit, et satis superque testis nobis experientia est, quod etsi forte fuerunt qui naturali ratione conati sunt vitiis reluctari ne turpiter servirent voluptati, praesentem tantum vitam steriliter ornaverunt, ad veras autem virtutes, aeternae-

(1) Haec etiam ratio est cur omnis intentio trauscendens ordinem vitae praesentis soleat dici apud nos *intentio supernaturalis*. Non quod sit hoc solo terminata ad aliquid per se supernaturale, sed quia ea intentio est quam nunc de facto sola natura non format, de lege saltem ordinaria.

que beatitudinis inquisitionem non profecerunt. Hinc etiam apparet quomodo haec voluntas infirma, instabilis, in cupiditatibus caeca, curis anxia, suspicionibus inquieta, gloriae quam virtutum avidior, famae quam conscientiae diligentior, nihil in suis viribus habeat praeter lapsus pronitatem, et medias inter vanitates et insanias falsas, vagam in hoc mundo, fluctuantem, incertamque viam. Apparet quoque, quomodo haec eadem voluntas nequeat e sua recurvitate erigi, ut in iis quae sursum sunt, suum sicut oportet figat affectum, nisi desuper intrinsecus moveatur, potenter sustollatur, et continuo sublevetur supra tenebrosam abyssum ad quam proprio velut pondere deprimitur.

Itaque ad moralem illam possibilitatem de qua nunc sermo, requiritur auxilium sublevans liberum arbitrium. Porro, si solam naturam rei absolute consideres, certum et evidens est auxilium non requiri ordinis supernaturalis. « Non esse « necessaria interna auxilia proprie supernaturalia in sua « entitate, ait Suarez l. 1 de grat. c. 27, sed sufficere mo« tiones ordinis naturalis... Quia hic effectus non requirit « principia supernaturalia quae per se ac physice efficiant « actus necessarios ad servandam legem naturae, sed solum « requirit ut moraliter moveant, et ut mentem illuminent, « ac suavem reddant operationem virtutis. Haec autem omnia « per dictas motiones fieri possunt ». Verumtamen, ut idem addit Suarez, n. 12: « In hoc puncto distinguendum est, « aliud esse loqui ex natura rei, aliud ex lege Dei. Na« tura spectanda est iuxta qualitatem et conditionem pro« priam illius effectus, et internam deordinationem hominis « lapsi, et improportionem ac insufficientiam quam ex se ha« bet ad perficiendum suis viribus talem effectum; nam illud « adiutorium infimi ordinis quod fuerit sufficiens ad supplen« dam illam imbecillitatem liberi arbitrii, dicetur ex natura « rei sufficiens. Deus autem sua voluntate potuit statuere non « facere illum effectum per tale auxilium, quod infimum vo« care possumus, sed per aliud perfectius ».

Videndum igitur, quodnam illud auxilium sit, quod in regula fidei nobis proponitur tanquam *de facto* a Deo nobis praeparatum et collatum, ad posse non peccare non violando legem. Nam plures theologi introduxerunt distinctionem inter gratiam entitative supernaturalem quae elevat ad operandum sicut expedit ad salutem vitae aeternae, et aliquam aliam gratiam intrinsece naturalem quae solum sanat naturae vulnus. Ponunt proinde quaestionem: « Utrum ex positiva Dei « lege auxilium *entitative supernaturale* semper et omnibus « sit necessarium ad effectum de quo agitur, ac perinde sem- « per detur; an e contra, ad id sufficiat auxilium *supernatu- « rale quoad modum*, ac proinde hoc quandoque detur ». Et respondent: « Nihil prohibet quominus gratia ad hoc neces- « saria, dicatur sanans et roborans, non elevans naturam, ac « proinde sit supernaturalis quoad modum, non quoad sub- « stantiam » (1).

In quo quidem per prius observandum quod distinctio ista videtur non habere radicem, sive in Scripturis, sive in aliis fidei regulis, sed fuisse introducta consequenter ad supra memoratam opinionem de formali obiecto actuum supernaturalium. Cum enim in principiis huius opinionis non possit esse ante fidem actus vere supernaturalis, cogebantur dicere, aut nullam dari gratiam priusquam fides sit actu suscepta,

(1) Mazzella, *De Grat.*, n. 283 seq. — Sed hic nota bene quod distinctio illa *quoad modum*, et *quoad substantiam*, longe alium sensum habet apud auctores illos ac apud veteres theologos qui in actibus supernaturalibus viae distinguunt substantiam actus et modum supernaturalitatis. De quo vide prolegomenon de virtutibus, cap. 3, § 1, n. 4. Gratia igitur supernaturalis quoad substantiam nunc significat gratiam quae est ad actus intrinsece supernaturales. Supernaturalis vero quoad modum illa est, quae daretur ad actus entitative naturales, cui tamen aliqua accederet denominatio supernaturalitatis ex ordinatione Dei, qui eo fine illam largiretur, ut homo non ponendo obicem per violationem legis naturalis receptioni gratiae entitative supernaturalis, non positive quidem, adhuc tamen negative, ut aiunt, ad eam se disponeret.

aut certe gratiam hanc non esse supernaturalis ordinis, sed inferioris seu infimi, ut loquitur Suarez ubi supra. Quare, remota semel opinione illa, subtrahitur quoque omne fundamentum.

At non satis, quia non solum non fundatur in regulis fidei eiusmodi duplicatio auxiliorum gratiae pro actuali oeconomia providentiae, verum etiam ab eisdem videtur positive excludi. Et sane, nullam aliam gratiam nobis commendant Scripturae, Patres, et Concilia, etiam in ordine ad quamcumque observantiam legis naturalis, nisi *gratiam Dei per I. C. D. N.* (Rom. VII-25). Statim ergo quaeritur utrum ad eam revocari possit gratia illa ad actus entitative naturales data, quam vocant supernaturalem quoad modum. Dico autem non videri posse revocari. Etenim, *gratia Dei per I. C. D. N.* est certe gratia redemptoris sive salvatoris, et gratia salvatoris est sine dubio gratia conducens ad salutem, et gratia conducens ad salutem non est nisi gratia supernaturalis: quae nimirum, si de actuali gratia sermo sit, (nam de habituali ne quaestio quidem esse potest), vel secum affert intrinsecam elevationem potentiae ubi illa deest, vel eam supponit ubi est, quemadmodum in quaestione sequenti declarabitur. Non quod oporteat ut quidquid quocumque modo conducit ad salutem sit in se supernaturale. Facile enim diceres quod conducit ad salutem ex. gr. bona educatio, conducit exterior praedicatio, conducunt circumstantiae et eventus humani sub dispositione providentiae, conducere etiam possunt bona temporalia, et quaecumque demum in nomine Christi, i. e. Salvatoris, legitime petimus a Patre. Verumtamen considerandum est, nihil horum conducere ratione sui, sed solum ratione gratiae interioris adiunctae: quae si et ipsa naturalis ordinis esse supponatur, iam nihil relinquitur quo aliquid vel directe vel indirecte, vel proxime vel remote, in salutis finem conductivum esse possit.

Et confirmatur, quia gratia actualis tota est in ordine ad

actus. Si ergo gratia illa quam dicunt supernaturalem quoad modum, esset quaedam *gratia Dei per I. C. D. N.*, consequens foret quod in ordine salutis invenirentur illi actus entitative naturales ad quos datur. Sed hoc, quaeso, quis feret? Nam si dicas eiusmodi naturales actus, positive quidem ad salutem non conducere, sed tamen adhuc negative, statim peto quid sibi velit illud *negative*. Unum enim de duobus. Vel negatio quae in positione boni actus naturalis involvitur, puta negatio novi peccati contra legem divinam commissi, aliquid confert ad obtentionem medii positivi, i. e. gratiae quoad substantiam supernaturalis, vel nihil. Si nihil, ergo negative conducere idem erit ac non conducere, et redit argumentum de eo quod gratia quae nihil facit ad salutem, non potest esse gratia Salvatoris. Si autem aliquid, ergo bonus actus naturalis, ratione saltem negationis quam involvit, initiative se habebit in via vitae aeternae. Quod quomodo secundum fidem dici possit, non satis mihi apparet.

Non ergo admittenda videtur distinctio recentius introducta in divinis auxiliis, sed dicendum quod nulla alia gratia nunc datur praeter eam quae salutarium actuum principium est; de qua etiam sola, praesens doctrina est. Sed iam superest ut ad rationes quae ipsi dogmati adversari viderentur, breviter respondeamus.

§ 3.

Obiicitur primo: *Observantia legis, vel est in potestate liberi arbitrii sibi relicti, vel non est. Si est, ergo simpliciter possibilis. Si non est, ergo transgressio non erit imputabilis, nec formale peccatum. Ergo falso asseritur necessitas gratiae ad legis observantiam, quantum requiritur ad hoc ut peccatum, utique formale, non admittatur.*

Respondeo quod cum de observantia legis agitur, potest esse sermo, vel de observantia in complexu et cumulative,

vel de observantia in singulis actibus et pro singulis instantibus distributive. Si primo modo, dico quod observantia illa est in physica potestate liberi arbitrii, non autem in potestate morali. Sed nego consequentiam, vel potius suppositum, quoad inimputabilitatem, quia semper imputabilitas est de singulis seorsum actibus in particulari, non autem de observantia in cumulo, cum nunquam cumulus cumulative aut servandus occurrat, aut possit occurrere. Si secundo modo, dico quod observantia legis est penes liberum arbitrium tam physice quam moraliter, quatenus moralis impotentia de qua nunc sermo, non cadit super aliquem actum determinate signatum, sed indeterminate super aliquos de collectione per tempus diuturnum. Possibile enim est singulis instantibus, mandatum quod hic et nunc urget observare, quin tamen consequens sit, posse hominem, si nec praeceptum ei sapit, nec finis praecepti, diu in observantia persistere. Unde Hieronymus l. 3 c. Pelag. n. 12: « In nostra esse positum potestate, « vel peccare vel non peccare, et vel ad bonum vel ad malum « extendere manum, sed hoc pro modo et conditione fragilitatis « humanae... Nec quia ad breve possum, coges me ut possim iu- « giter » (1). Stant ergo haec duo simul : et quod totius legis observantia sit libero arbitrio sibi relicto per diuturnum tempus moraliter impossibilis, et quod nihilominus singula quaeque legis violatio, non materiale tantum, sed et formale peccatum constitueret, in eis profecto qui plena legis scientia instructi supponuntur, et de quibus solis, ut supra notatum est, praesens currit disputatio.

At dices secundo: *Deus impossibilia non iubet, et non solum ea quae sunt impossibilia singillatim et in individuo, prout in*

(1) Rationem explicativam huius distinctionis inter possibilitatem vitandi *singula* peccata (quae conceditur), et possibilitatem vitandi *omnia* (quae negatur), expositam invenies infra, in thes. 4, ubi ratio impotententiae liberi arbitrii profundius attingetur, et iterum in thes. 5, ubi de peccatis venialibus.

hoc vel illo signato instanti exsequenda occurrunt, sed neque iubet, utique sub gravi et sub poena damnationis, ea quae sunt impossibilia impossibilitate respiciente ipsam seriem operum secundum temporis successionem ponendorum. Nimis enim durum, imo et tyrannicum exactorem se praeberet, si eiusmodi onus importabile suae creaturae imponeret ; et quisquis vel parum de Dei bonitate sentit, a cogitando talia penitus abhorret. Ergo, si iubet sub gravi observantiam legis, haec ipsa observantia omnibus modis, tam physice quam moraliter, tam distributive quam collective, possibilis dicenda est.

Respondeo concedendo antecedens, et distinguendo consequens. Ergo possibilis dicenda est cum divino adiutorio quod omnibus datur, vel proxime vel remote sufficiens, *conc.* Sine eo, *neg.* Unde S. Thomas, a. 4 ad 2um : « Dicendum quod illud « quod possumus cum divino auxilio, non est nobis omnino « impossibile, secundum illud Philosophi : Quod per amicos « possumus, aliqualiter per nos possumus ». Porro, hoc auxilium omnibus oblatum ad posse etiam moraliter vitare formale peccatum, dicitur vel proxime vel remote sufficiens. Proxime quidem, si immediate valeat ad subveniendum impotentiae. Remote vero, si ad hoc tantum immediate valeat, ut possit homo sese convertere ad Deum adiutorem suum, iuxta illud Augustini l. de nat. et grat. c. 43 : « Non igitur Deus impossiblia « iubet, sed iubendo admonet, et facere quod possis, et petere « quod non possis ». Quo fit ut plurimi revera in impotentia remaneant, nolentes levare oculos suos in montes unde veniet auxilium sibi.

Caeterum, minime sequitur : si Deus iubet observantiam legis, et sibi debet *ratione iussionis suae*, ut auxilium quo iussa impleri possint non deneget : minime (inquam) sequitur, auxilium illud esse homini debitum secundum quod est ipsi homini beneficum, iuvans eum et relevans ac reinducens in finem beatitudinis. Sed rursus bene stant haec duo simul : et quod Deus in sensu composito impositae legis, hominem lapsum

sine auxilio aliquo relinquere nequeat, et quod nihilominus illudmet auxilium omnino gratuitum dicendum sit *in ratione beneficii*, seu medii quo ad praeclarum iustitiae bonum, et consequentis felicitatis vitae futurae homo restauratur. At forte nondum quiescit animus. Nam :

Id quod etiam mere moraliter requiritur ad servandam legem, saltem naturalem, non est sub quacumque ratione aliquid gratuitum, sed debitum. Illud enim nunc debitum dicitur, sine quo nequit Deus, salvo ordine suae sapientiae, condere creaturam ; cuiusmodi sane est donum necessarium ad finem beatitudinis in quem homo naturaliter ordinatur. Ergo, vel non vere dicitur divinum adiutorium requiri ad posse servare legem, vel certe inter gratiae adiutoria nequaquam erit computandum.

Respondeo : *Dist. antec.* Debitum est illud quo possit observari lex saltem mere naturalis, loquendo de adiutorio quod nec limitem simplicis necessitatis, nec ordinem finis pure naturalis transcenderet, et ex consequenti, de eo naturae statu cui congrueret huiusmodi adiutorii genus, i. e. de statu naturae purae, *conc. antec.* Loquendo de adiutorio transcendente, quo vel auferretur omnis etiam arduitas ab observantia legis, vel elevaretur natura ad supernaturalem modum observandi legem, *subdist. antec.* Tale adiutorium debitum aut est aut esse potest, secundum quod transcendens et eminens supra illud de quo prius, *neg.* Praecise in quantum huius auxilii locum tenens, *iterum subdist.* Si sermo sit de statu naturae innocentis, *conc.* vel *trans.* Si de statu naturae lapsae, *neg.* Unde absolute negatur consequens, et statim additur explicatio.

Certe negari non potest quin divina sapientia sibi debeat ut naturam non instituat destitutam mediis necessariis ad eius finem. Naturalis autem finis hominis est beatitudo futurae vitae in contemplatione Dei per speculum creaturarum, et ad hunc finem consequendum, legis naturalis observantia, et quidquid ad illam requiritur, necessarium medium est. Cum

ergo ex solis intrinsecis naturae suae viribus homo non sit in potentia satis expedita, remaneret supplendus defectus per adiutorium Dei, praeparatum saltem omni facienti quod in se est. Et recte quidem adiutorium eiusmodi debitum diceretur, utpote non transcendens neque ordinem nativae conditionis humanae, neque etiam limitem simplicis necessitatis.

At non tanta parcimonia erga hominem usus fuerat Deus, sed munificentissimus naturae conditor exornaverat eam, non modo supernaturalibus gratiae donis quibus ad ordinem divinum elevabatur, verum etiam praeternaturali integritatis dono, quo ad omne bonum summa facilitate, absque ulla reluctantia agendum, instruebatur. Et si tale adiutorium debitum dicere velis, praecise in quantum fuit loco alterius quod purae naturae conditio exegisset, facile tibi permittetur. Simpliciter tamen loquendo, gratuitum erat et, per peccatum fuit amissum. Et si per peccatum fuit amissum, non amplius per Deum stat, quod humana natura ad bonum etiam connaturale impar nunc inveniatur. Proinde, si quid iam adiutorii conceditur in supplementum eius quod liberaliter semel naturae concessum, culpabiliter ab ea in suo capite perditum est, nullo sensu nullaque ratione *ipsi naturae debitum* dixeris unquam. Sed nec etiam *debitum personae*, quia personae ut sic nihil deberi potest, nisi ut merces pro opere meritorio, quod in praesenti locum non habet omnino. Tum quia omne meritum apud Deum praesupponit statum amicitiae cum Deo, ut in sequentibus videbitur, et status amicitiae in homine lapso non solum non praesupponitur, sed et positive excluditur. Tum quia impossibile est ut a persona ex solis naturalibus operante, ponatur opus quomodolibet proportionatum cum divinis illis adiutoriis quae congruunt conditioni praesentis oeconomiae, quaeque supernaturalia sunt, et ad supernaturalem finem ordinata. Sive ergo naturam, sive personas respicias, de pura misericordia descendunt auxilia

quibus moraliter possibilis nunc efficitur observantia legis, ac per hoc, omnibus modis *gratia Dei* vere nominantur et sunt.

Et de morali quidem necessitate gratiae hactenus satis. Iam succedit quaestio de eius necessitate physica. Ad cuius elucidationem sit sequens propositio.

THESIS III.

(ART. 5-7).

Non iam per accidens tantum, et ratione alicuius contingentis circumstantiae, sed per se et ratione sui est absolute et simpliciter necessaria homini gratia quantum ad tria: Quantum ad opera vitae aeternae meritoria; quantum ad omnes actus salutares statum merendi antecedentes ac praeparantes, ipso primo initio fidei comprehenso; denique, quantum ad resurrectionem a peccato.

§ 1.

De necessitate interioris gratiae ad opus meritorium vitae aeternae intelligitur in primis illud apostoli, Rom. VI-23: *Gratia autem Dei vita aeterna in Christo Iesu D. N.* Nam cum Scriptura alias nos edoceat vitam aeternam mercedem esse bonorum operum, eatenus tantum gratia vocari potest universaliter et absolute, quatenus ipsa opera, quorum respectu merces dicitur et est, opera sunt gratiae. Et ideo apostolus opponens hoc loco fructum peccati ad fructum operum iustitiae, non dixit sicut parallelismus videbatur exigere: Stipendia peccati mors, stipendia autem iustitiae vita aeterna. Sed dicere maluit: gratia autem Dei vita aeterna, ut scilicet inculcaret solam gratiam esse, ex qua tale stipendium valemus emereri. « Verumtamen, inquit Augustinus, de corrept. « et grat. n. 41, quia et ipsa vita aeterna, quam certum est « bonis operibus debitam reddi, a tanto apostolo gratia Dei « dicitur, cum gratia non operibus reddatur, sed gratis detur: « sine ulla dubitatione confitendum est, ideo gratiam vitam

« aeternam vocari, quia his meritis redditur quae gratia con-
« tulit homini. Recte quippe ipsa intelligitur quae in evan-
« gelio legitur, Ioan. I-16: *gratia pro gratia*, i. e. pro his
« meritis quae contulit gratia ». Praeterea, opera meritoria non procedunt nisi ex fonte saliente in vitam aeternam, et fons ille non est nisi mystica aqua, quam solus ministrat Christus, iuxta illud Ioan. IV-14: *Et aqua quam ego dabo ei, fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeternam.* Adhuc, meritum vitae aeternae non est nisi consequenter ad filiorum adoptionem per quam solam sumus haeredes Dei, cohaeredes autem Christi. Porro, ipsa filiatio divina est gratia de qua, Rom. V-2: *Per quem* (D. N. I. C.) *habemus accessum per fidem in gratiam istam in qua stamus et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei.* Item, opera meritoria illa sunt quae non vacuos nec sine fructu nos constituent, pro quanto nobis ministrant introitum in aeternum regnum D. N. et salvatoris I. C., ut dicitur 2 Petr. I, 8-11. Sed opera eiusmodi ibidem aperte proponuntur tanquam opera eorum qui effecti sunt consortes naturae divinae, quique per Christum maxima et pretiosa promissa acceperunt ab eo qui vocavit nos propria gloria et virtute. Rursus, sunt opera illa bona in quibus sumus creati in Christo Iesu, ut in illis ambulemus (Eph. II-10); i. e. opera novae creaturae quae est secundum gratiam, iuxta illud 2 Cor. V-17: *Si qua ergo in Christo nova creatura,* et iterum, Gal. V-15: *In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed nova creatura.* Nova, inquam, creatura: *καινὴ κτίσις,* per oppositionem ad creaturam seu hominem veterem qui post Adae praevaricationem vi suae originis, omnibus supernaturalibus gratiae donis remanserat spoliatus.

Caeterum ratio intrinseca est evidens, supposita supernaturalitate vitae aeternae, seu visionis Dei intuitivae, sufficienter iam declarata in tractatu de Deo, Q. 12. « Actus perdu-
« centes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus
« autem actus excedit proportionem principii activi.... Vita

« autem aeterna est finis excedens proportionem naturae hu- « manae, et ideo homo per sua naturalia non potest produ- « cere opera meritoria proportionata vitae aeternae, sed ad « hoc exigitur altior virtus... Et ideo sine gratia homo non « potest mereri vitam aeternam ». Id quidem in aperto. Et facile etiam constat, impossibilitatem de qua nunc sermo, non iam attendi in ordine impossibilitatis moralis tantum, sed physicae; i. e. non ratione alicuius vitii naturae cui reme- dium adhiberi oporteat, sed ratione intrinsecae conditionis naturae creatae, in quantum creata natura est. Si enim unio cum divina essentia tanquam cum forma intelligibili, supra proprium omnis naturae creatae ordinem esse noscitur, ab- solute impossibile est ut ex propriis cuiuscumque creaturae principiis fluant ea ex quibus quovis modo ad eam unionem, connexamque operationem ordinetur. Quare, per respectum ad finem vitae aeternae, necessitatem supernaturalis gratiae agnoscunt Patres, etiam in angelis: « Eos, inquit Augustinus « l. 12 de civ. c. 9, cum bona voluntate, i. e. cum amore « casto (Deus) creavit, simul iis et condens naturam et lar- « giens gratiam... Confitendum est igitur cum debita laude « Creatoris, non ad solos sanctos homines pertinere, verum « etiam de sanctis angelis posse dici quod charitas Dei dif- « fusa sit in eis per Spiritum Sanctum qui datus est eis ». Eamdem quoque necessitatem agnoscunt in homine, quan- tumvis dono integritatis praedito: « In statu naturae integrae, « ait S. Thomas a. 2 in corp., quantum ad sufficientiam ope- « rativae virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et « operari bonum suae naturae proportionatum, quale est bo- « num virtutis acquisitae, non autem bonum superexcedens, « quale est bonum virtutis infusae... Sic igitur, virtute gra- « tuita superaddita virtuti naturae indiget homo in statu na- « turae integrae quantum ad unum, scilicet ad operandum « et volendum bonum supernaturale. Sed in statu naturae « corruptae quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius

« ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meri-
« torium ». Denique definiunt, nihil absolute, sive multum sive parum, sive magnum sive minimum, sine gratiae adiutorio agere nos posse sicut oportet, sicut expedit ad finem vitae aeternae. Quod quidem verum esse omnino non posset, si in ordine ad vitam aeternam sola occurreret moralis impotentia ex infirmitate seu vitio naturae orta: quandoquidem nullum est excogitabile naturae vitium absolute perimens bonum eius, aut ex toto ligans physicam potentiam quae in ea esse supponeretur.

Et argumenta quidem breviter hic indicata non pro solis operibus meritoriis vitae aeternae valent, verum etiam pro omni opere quod quocumque modo et quovis titulo vere salutare et dicitur et est. Applicantur ergo iis quoque actibus qui statum merendi antecedunt et praeparant, a primo exordio conversionis ad Deum. Et ideo, non oporteret specialem de illis instituere quaestionem, nisi ad hoc nos induceret celebris error Semipelagianorum, qui etsi negotium salutis a Dei gratia pendere non simpliciter diffitebantur, fidei tamen initium et prima bonae voluntatis exordia soli censebant esse tribuenda libero arbitrio.

§ 2.

Supponitur pro nunc id quod infra (Q. 114) demonstrabitur, statum merendi non incipere nisi cum gratia habituali. Unde S. Thomas duplicem distinguens praeparationem voluntatis ad bonum, dicit: « Una est, qua praeparatur ad bene operan-
« dum et ad Deo fruendum, et talis praeparatio voluntatis
« non potest fieri sine habitualis gratiae dono, quod sit prin-
« cipium operis meritorii ». Igitur actus salutares statum merendi antecedentes pertinent ad aliam praeparationem, de qua subdit Angelicus: « Alio modo potest intelligi praeparatio vo-
« luntatis humanae ad consequendum ipsum gratiae habitualis

« donum. Ad hoc autem... non oportet praesupponere aliquod « aliud donum habituale in anima, quia sic procederetur in « infinitum, sed oportet praesupponi aliquod auxilium gra- « tuitum Dei interius animam moventis, sive inspirantis bo- « num propositum ». Et haec est praeparatio quae olim cum Semipelagianis in quaestionem venit. Volebant enim isti, liberum arbitrium praevenire gratiam, i. e. inchoare ex sese salutarem ad Deum conversionem, quam deinde continuaret, perficeret, atque consummaret gratuitum adiutorium Dei. Concedebant itaque, donum Dei esse incrementum fidei. Initium vero fidei quo in Christum primitus creditur, ab homine ipso esse asserebant, nec esse donum Dei, sed hoc exigere Deum, ut cum id praecesserit, caetera tanquam hoc merito consequantur, quae Dei dona sunt (1). Et hoc pacto existimabant facilius atque intelligibilius gratiam cum libero arbitrio posse conciliari.

At contra hunc errorem aperta est auctoritas Scripturae docentis, nihil nos habere in ordine ad salutem, quod non a Deo acceperimus, totumque salutis nostrae negotium a libera Dei miseratione dependere. Videlicet, tam quoad initium, quam quoad progressum et consummationem, quocumque tandem modo initium et progressus et consummatio considerentur: sive secundum durationem, ut in omnibus actionibus quae habent successionem partium, et tempore mensurantur; sive secundum imperfectum et perfectum, ut cum quis prius imperfecte ac remisse vult aliquod bonum, et paulatim proficit ut tandem illud velit perfecte et efficaciter; sive demum secundum quod bonum opus dicitur habere initium a cogitatione, progressum in voluntate, et consummationem in opere. Nam secundum hos omnes modos fide tenendum est, initium boni operis prout condistinctum ab eiusdem progressu et fine, esse a gratia Dei, ut bene dicit Estius in II, D. 26, § 23.

(1) Ita Augustinus, de praedest. SS. c. 31.

Quod probatur primo generalibus argumentis a Scriptura, ut: *Quid habes quod non accepisti?* ergo nec initium boni operis. *Sine me nihil potestis facere*, ergo nec incipere bonum opus. Nam propositio haec, ut sonat universaliter est accipienda, et proportionaliter distribuenda. Quemadmodum enim nihil naturae sine Deo principio naturali, ita nihil gratiae sine eo ut principio gratiae facere possumus. — Idem adhuc probatur generali ratione desumpta ex obsecrationibus quae more ab apostolis tradito, in tota Ecclesia uniformiter fiunt. Si enim fideles Deum orant pro infidelibus et peccatoribus, ut eis inspiret initium fidei ac bonae voluntatis, si Deo gratias agunt tam pro se quam pro aliis, quod in ipsis bonum opus inchoaverit, si denique Deum in omni ordine agnoscunt primam et universalem causam efficientem omnium rerum, idque sine discrimine initii, vel medii, vel finis: certissima demonstratio est, ipsa quoque bonae voluntatis exordia esse ad gratiam referenda, atque Deo tribuenda. Et haec ratio est quam expresse proponit Caelestinus Papa in epistola ad episcopos Galliae, c. 11.

Sed his generalibus argumentis accedit specialis probatio ex iis Scripturae testimoniis in quibus boni operis initium diserte ab eius progressu et consummatione contradistinguitur. Ut Philipp. I-6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu.* Et ibid. 13: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere pro bona voluntate.* Et 2 Cor. III-5: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* Et Ierem. XXXI-18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus. Postquam enim convertisti me, egi poenitentiam.* Et Act. XVI-14: *Cuius Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo.* Haec omnia clare docent, initium fidei, conversionis, bonae voluntatis ac boni operis, ipsamque primam cogitationem esse a Deo, liberum hominis arbitrium per suam gratiam praeveniente.

Quod autem ad traditionem spectat, firmiter tene eamdem constanter gratiae Dei praedicationem in Ecclesia fuisse: idque ab ipsis initiis, et ante omne exordium controversiae pelagianae vel semipelagianae, tametsi modi dicendi non essent tunc ita determinati sicut postea fuerunt in controversiae processu. Ideo Augustinus, l. 4 contr. 2 epist. Pelagian. n. 20, fidenter aiebat: « Ad curam nostram existimo pertinere, non solum Scripturas sanctas canonicas adversus eos « testes adhibere..., verum etiam de sanctorum litteris, qui « eas ante nos fama celeberrima et ingenti gloria tractave« runt, aliqua documenta proferre,... ut admoneantur qui pu« tant istos (pelagianos) aliquid dicere, quemadmodum de his « rebus ante nova istorum vaniloquia, catholici antistites « eloquia divina secuti sint; et sciant a nobis rectam et an« tiquitus fundatam catholicam fidem adversus recentem pe« lagianorum haereticorum praesumptionem perniciemque de« fendi ».

Sane, ipsa aetate apostolica, Clemens Romanus, ep. 1 ad Corinth. c. 32, scribit: « Ii (patriarchae) gloriam et amplitu« dinem consecuti sunt, non per seipsos aut iustas actiones « quas fecerunt, sed per voluntatem eius (Dei). Et nos igi« tur ex voluntate eius in Christo Iesu vocati, non per nos« metipsos iustificamur, neque per sapientiam nostram, aut « intelligentiam, aut pietatem, aut opera quae in cordis san« ctitate operati sumus, sed per fidem per quam omnipotens, « Deus ab initio omnes iustificavit ». Nostra igitur iustitia non ex operibus, sed ex fide est; et iustitia ex fide non obtinetur nisi per gratuitam vocationem in Christo Iesu: quae quidem vocationis gratia totius salutis initium esse asseritur.

Saeculo II, Iustinus in 1 Apolog. n. 10 ait: « Quemadmo« dum ab initio non exsistentes creavit, eodem modo futurum « credimus ut qui elegerint quae ipsi placent, ob hanc eli« gendi rationem, immortalitate et Dei convictu et consue« tudine dignentur. Nam, ut a principio fieremus in nobis

« situm non erat; ut autem ea sequamur quae ipsi placent, « adhibitis ad eligendum rationalibus facultatibus quas ab eo « accepimus, id ipse nobis persuadet, et ad fidem nos addu- « cit ». Et in Tryph. n. 116: « Sed ut vobis rationem reddam « de revelatione I. C. sancti, repeto sermonem, ac dico eam « quoque revelationem in nobis factam esse, qui in Christum « summum sacerdotem, hunc crucifixum credimus: qui cum « in stupris ac omni prorsus sordida actione versaremur, per « gratiam a nostro Iesu secundum voluntatem ipsius Patris « concessam, sordida omnia quibus induti eramus mala exui- « mus: quibus diabolus instat semper adversans et omnes ad « se trahere volens, sed virtus Dei nobis per I. C. missa in- « crepat eum, et a nobis discedit ». Ubi vocatio ad fidem, iustificatio, et ipsa perseverantia in bono, operationi gratiae tribuitur: et quidem ad exclusionem meriti operum praecedentium, uti ostendit, tum comparatio quae fit cum creatione, tum expressa mentio omnis sordidae actionis, quae utique ad vocationem gratiae se habebat ut demeritum etiam positivum.

Saeculo III, Cyprianus scribit, epist. 1 ad Donatum: « In « proprias laudes odiosa iactatio est, quamvis non iactatum « possit esse, sed gratum, quidquid non virtuti hominis ad- « scribitur, sed de Dei munere praedicatur; ut iam non pec- « care esse coeperit fidei, quod ante peccatum est, fuerit er- « roris humani. Dei est, inquam, Dei est omne quod possu- « mus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto et concepto « vigore, hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus ». Sed et de integro legenda epistola illa, quae in aliquibus codicibus inscribitur de gratia Dei. In qua nimirum Cyprianus semetipsum adducit: quod cum adhuc in tenebris et nocte caeca iaceret, fieri non posse credebat ut quis renasci denuo posset, et corporis licet manente compage, animo ac mente mutaretur. Sed proprio edoctus experimento, Christi gratiam qua fuerat praeventus, eo libentius praedicare coepit, quo

pertinacius eam prius reiecerat. Evolvendus quoque liber de Oratione Dominica, de quo Augustinus ubi supra, plura promit testimonia.

Saeculo IV, adsertores adsunt inter alios, Athanasius in Ps. 188, ad illa verba: *Adiuva me, et salvus ero;* Basilius in Ps. 29, super illud: *In voluntate tua praestitisti decori meo virtutem;* Nazianzenus, Or. 37, n. 13, super dictum Apostoli: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Ipse quoque Chrysostomus, Hom. 12 in 1 Cor. n. 2, ita loquitur ut ipsum crederes audire Augustinum: « Non enim, inquit, haec « tua recte facta sunt, sed ex Dei gratia proveniunt. Si fidem « dixeris, ex vocatione illa venit. Si remissionem peccatorum, « si charismata, si doctrinae verbum, si virtutes: omnia inde « accepisti. Quid ergo habes, quaeso te, quod non acceperis, « sed ex te ipso recte acquisieris? Nihil dicere possis ».

Quae omnia satis superque ostendunt, doctrinam de gratiae necessitate, etiam ad primum bonae actionis initium, non fuisse ab Augustino inventam, sed universim in Ecclesia inde ab initio traditam, licet instantius, expressius, et elimatius, per eiusdem sancti doctoris operam contra novam exorientem pelagianorum et semipelagianorum haeresim exstiterit proposita.

§ 3.

At contra praedicta, tum ex divinis litteris, tum ex vetustiorum Patrum doctrina, tum ex adagiis in theologia receptis plura obiiciuntur.

Et primo occurrit illud Rom. VII-18: *Velle adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio.* Ubi videtur sic distingui inter velle et perficere, ut velle bonum possit homo ex seipso, perficere vero, nonnisi ex gratia Dei, ut dicebant semipelagiani. — Sed locus ille non est ad rem. Agit enim apostolus de observantia legis quoad substantiam, et non praecise quoad

modum, sicut expedit ad vitae aeternae finem. Intendit scilicet ostendere liberum arbitrium post Adae praevaricationem ita fractum et attenuatum, ut nequeat non servire legi peccati, etsi non desint velleitates et aspirationes ad bonum quas corruptio naturae utique non abstulit. De ea autem voluntate qua initietur opus salutis, nulla in eo loco mentio est.

Occurrunt deinde alia Scripturae loca, velut illud Zach. I-4: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, quasi prius esset hominem sese convertere ad Deum, quam Deum per gratiam suam se convertere ad hominem. Aut illud Isai. XXX-18: *Exspectat Dominus ut misereatur vestri,* quasi iterum, hominis esset incipere, ut postea illius misereatur Deus. — Sed dicendum quod ipsa ad Deum conversio de qua hic sermo, non est nisi per gratiae praevenientis auxilium, iuxta illud Thren. V-21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Quam deinde sequitur conversio qua Deus, largiendo habitualem iustificationis gratiam, se convertit ad hominem. Exspectare autem eatenus Deus dicitur, quatenus aliquid prius exigit, quod etsi donum gratiae eius sit, est etiam actus liberi nostri arbitrii. Quare, a primo ad ultimum, nihil aliud per obiecta testimonia edocemur, nisi id quod habet Tridentinum, Sess. 6, cap. 5: « Ipsius iustificationis exordium in adultis a Dei per Christum « Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est ab eius « vocatione qua, nullis eorum exsistentibus meritis, vocantur: « ut qui per peccata a Deo aversi erant, per eius excitantem « et adiuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipso« rum iustificationem, eidem gratiae libere assentiendo et coo« perando disponantur, ita ut, tangente Deo cor hominis per « Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil om« nino agat..., neque tamen sine gratia Dei movere se ad iusti« tiam coram illo libera sua voluntate possit. Unde in sacris « litteris cum dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar* « *ad vos*, libertatis nostrae admonemur. Cum respondemus: « *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*, Dei nos gratia

« praeveniri confitemur ». In summa, duplex est conversio qua Deus se ad hominem convertit. Una, per largitionem gratiae excitantis liberum arbitrium ut se ad iustificationis gratiam disponat. Altera, per donum ipsius iustificantis gratiae, consequens cooperationem liberi arbitrii. Cooperatio igitur liberi arbitrii quae est conversio hominis ad Deum, quodammodo sequitur conversionem Dei ad hominem, et quodammodo antecedit. Sequitur priorem, antecedit posteriorem. Uno modo est effectus gratiae praevenientis *(converte nos, et convertemur)*. Alio modo est dispositio ad gratiam sanctificantem *(convertimi ad me et ego convertar ad vos)*. Denique, cum in potestate hominis sit consentire vel non consentire Deo vocanti, pulsanti et sollicitanti, ideo dicitur Deus *exspectare donec misereatur*, illa nimirum miseratione qua nos iterum recipit in filios.

Sed iam, qui volunt doctrinam de gratiae praevenientis necessitate fuisse revera ab Augustino noviter in Ecclesia invectam, iis nitentur vetustiorum Patrum, praesertim graecorum, testimoniis, in quibus eaedem passim formulae occurrunt, quae in semipelagianis reprehendebantur. — Certe Cyrillus Hieros. catech. 1, n. 3, ait: « Dominus delectum faciens animarum, « voluntates inquirit, et si quis hypocrisim abditam gerat, hunc « veluti ad veram militiam ineptum reiicit; si vero dignum « deprehenderit, huic promptissime confert gratiam. Non dat « sancta canibus, sed ubi probam conscientiam videt, illic sa« lutare et admirabile sigillum confert ». — Et Basilius, epist. 194 ad Festum et Magnum: « Probe enim scitis... Dei « auxilium in vestris situm esse voluntatibus: quibus ad id « quod decet directis, Deus adiutor vocatus aderit et invo« catus ». — Et Chrysostomus, Hom. 2 in ep. ad Rom. n. 6: « Neque enim ex sudore et labore illam perficis (iustitiam « Dei), sed ex superno dono accipis, hoc unum ex teipso af« ferens, quod credas ». Et rursus, Hom. 42 in Genes. n. 1: « Forte dicent aliqui: Vir ille (Abraham) multam a Deo con-

« secutus est gratiam, et omnium Dominus singularem habuit « eius curam. Etiam id ego fateor; verum nisi primus et ipse « quod suum erat fecisset, non tanta a Domino obtinuisset. « Etenim qui scit arcana nostrae mentis, cum viderit sanam « mentem nostram, et nos conari et eniti ad virtutis certamina, « statim nutu et subsidio suo nos adiuvat, infirmam naturam no- « stram roborans, uberesque retributiones suppeditans ». Et gemina habent Nazianzenus Orat. 37, n. 13, Nyssenus de beatitud. Orat. 5, aliique. — Quin et inter Latinos occurret tibi Hilarius in Ps. 118 dicens, *ex nobis initium esse; ut Deus perficiat, incipiendi a nobis initium esse*. Et Cyprianus, exhort. ad martyres, *unumquemque secundum fidei suae merita accipere de Dei ope*. Et Ambrosius, l. 2 de Abraham, n. 74, *tales nos praebere oportere bonis studiis et prompta fide, ut Deus nostri misereatur et vocet nos, et non esse expectandum ut excitet nos Christus, sed potius esse a nobis excitandum Christum*. Ergo doctrina Augustini merito novitatis arguitur.

Ad hoc autem respondetur primo indirecte: Ecclesiam tam orientalem quam occidentalem profanas pelagianorum novitates horruisse, et doctrinam eorum repetitis vicibus damnavisse, Zosimi Papae tractoriam in qua confirmabantur canones africanorum conciliorum, fuisse subscriptam ab omnibus orbis episcopis. Denique, inter alia quae Pelagius in concilio Diospolitano compulsus est reprobare, ut iudicium effugeret, fuisse etiam istud: *gratiam Dei secundum praecedentia merita dari*. Ergo doctrina de necessitate gratiae praevenientis non potuit esse nova, neque apud orientales neque apud occidentales.

Respondetur secundo directe. Formulas in vetustioribus Patribus notatas eumdem sensum habere, quem supra in testimoniis Scripturae declaravimus: ubi conversionis exordia a nobis esse dicuntur, pro quanto scilicet, liberi nostri arbitrii est inspirationi praevenientis gratiae consentire, cum eam abiicere possit, et sic se praeparare ad iustificationem,

vel quamlibet aliam uberiorem gratiam recipiendam. Simile est apud S. Thomam, cum scribit in II, D. 28, a. 4, quod *ad gratiam gratum facientem habendam, ex solo libero arbitrio se homo potest praeparare; faciendo enim quod in se est gratiam a Deo consequitur*. Et non est existimandus sensisse cum semipelagianis. In responsione enim ad 2um ait quod *homo non potest se ad gratiam praeparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio, et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios.*

Eamdem nunc explicationem adhibe quoad obiectos textus Patrum qui ante Pelagium scripserunt, et praecise quia ante Pelagium scripserunt, dum nullo adhuc adversario dogma gratiae impetebatur, liberius loquebantur, nec erant ita solliciti praecavere locutiones quae postea tantum, errore exorto, ansam dare poterant pravae interpretationi. Et re quidem vera, textus omnes praecitati bonum et catholicum sensum omnino ferunt. Cuius ratio est quia in negotio salutis tales sunt partes gratiae et liberi arbitrii, ut locus sit illi regulae quae usque nunc ex doctrina sanctorum recipitur: *Sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet. Ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus.* Quae quidem regula ad rem praesentem accommodata, huic aequivalet: Sic est confitenda gratia Dei, quasi salus nostra in solo nostro arbitrio esset reposita; sic asserendum liberum arbitrium, quasi solius Dei gratiae negotium hoc exsisteret. Primum ad pellendam desidiam et negligentiam, alterum ad excludendam praesumptionem valet. Et quid mirum si hoc alterum Augustinus instantius inculcavit postquam Pelagius dogmatizare incepit, illud vero primum Patres Pelagio antiquiores? Sic igitur insistebant isti in vindicanda libertate arbitrii et excutienda damnabili socordia, supposito caeteroquin divinae gratiae auxilio, cuius necessitas per ipsam Ecclesiae praxim satis innotescebat, nec ab eis, occasione data, tacebatur. Puta, cum Chrysostomus, Hom. 12 in 1 Cor. super haec verba, *quis*

te discernit, ait: « Sed esto sis laudandus, et certe habeas « gratiam; sed neque sic oportet superbia efferri, quippe qui « non ex te habes. Non enim merita tua haec sunt, sed Dei « gratia. Quamvis fidem adducas, a vocatione eam accepisti... « Omnia inde tibi provenerunt ». Et Basilius in Const. monast. c. 15: « Neque ullus hominum in rebus bonis conatus « absque superna spe fiet, neque accessura unquam est su- « perna gratia ad hominem non studiosum, sed ad perfectum « virtutis cumulum coniuncta simul esse utraque haec opor- « tet, et humanum studium et caeleste auxilium per fidem e « supernis accersitum. Et quidem in omnibus quae recte a « nobis fiunt, animus causas rectae actionis referat Deo ac- « ceptas, nihil omnino suis se viribus recte facere ratus ». Vide etiam testimonia Cypriani et Ambrosii citata ab Augustino, de praedest. SS. c. 4, et l. 4 contra 2 epist. pelag. c. 9 et 11. Sicut igitur obiicienti verba Dei, Zach. I-3: *convertimini ad me, et ego convertar ad vos,* respondemus aliis verbis Thren. V-21: *converte nos Domine ad te, et convertemur*, animadvertentes Scripturam sibi contradicere non posse, ita proportionaliter in praesenti.

Tandem obiici posset commune theologorum effatum: facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. Nam qui se disponit viribus naturae, facit quod in se est, ac per hoc, gratiam consequitur. Recte ergo exordia conversionis attribuuntur libero arbitrio, secluso etiam omni gratiae adiutorio. — Sed ad hoc dicendum est, praedictum axioma intelligi de illo qui facit quod in se est per vires a gratia ipsa praestitas, et nequaquam admittendum esse quod scribit Lessius, Opusc. de grat. effic. c. 10 in appendice, maiorem partem Scholasticorum aliter illud intellexisse. Et hoc modo subtrahitur vel ipsum difficultatis fundamentum. Sed quia de hoc axiomate erit postea, ubi de causa gratiae (Q. 112), opportunior disserendi locus, non opus est pro nunc in ulteriori explicatione immorari.

§ 4.

Restat denique consideranda necessitas gratiae ad resurrectionem a peccato. Resurrectio autem a peccato coincidit cum iustificatione impii, de qua ex professo in Q. 113. Satis ergo sit breviter indicare duo argumenta.

Primum ex Scriptura, ubi iustificatio expresse dicitur esse per gratiam Christi, eamque solam. *Iustificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem quae est in Christo Iesu*, ait Rom. III-24. Et iterum, Gal. II-21: *Si per legem iustitia*, (et eadem ratio est de quibuslibet operibus naturalibus), *ergo gratis Christus mortuus est*, id est, sine causa. Quod quidem infert Apostolus, ducendo ad absurdum. Concludendum ergo, quod non potest homo per seipsum iustificari, hoc est, redire de statu culpae in statum iustitiae.

Alterum argumentum sit ex ratione theologica. Quia nullus purus homo afferre potest condignam pro peccato satisfactionem. Ergo semper gratuita est offensae remissio respectu eius cui remissio fit. Item quia in praesenti statu elevationis, reatus peccati formaliter consistit in privatione gratiae. Ergo non aliter quam per eiusdem gratiae infusionem formaliter remittitur.

Nota. — Hactenus de necessitate gratiae actum est in generali, nulla distinctione facta inter actualem gratiam, vel habitualem. Ideo, ut ab initio praemissum est, veniendum nunc ad magis determinata, descendendo ad diversos gratiae modos qui requiruntur pro bona et virtuosa vita, in sui initio, progressu, et ultima consummatione. Et ad hoc pertinebunt tres sequentes propositiones.

THESIS IV.

(ART. 8).

Communior et in Scripturis Sanctis fundatissima doctrina est, quod gratia habitualis seu sanctificans est determinate requisita ad hoc ut possit diu vitari mortale peccatum. Quo fit ut homo extra statum iustitiae exsistens, nisi cito per poenitentiam reparetur, nequeat non identidem in nova mortalia incidere.

Haec est sententia S. Thomae in praesenti, et de Verit. Q. 24, a. 12, et l. 3 c. Gent. c. 160, eamdemque *nunc frequentius sequuntur theologi*, ait Suarez l. 1 de Grat. c. 27, n. 3.

In primis Scriptura sententiam hanc vehementer insinuat in eo loco epistolae ad Romanos VII-24, qui supra est allatus, cum agebatur de impossibilitate implendi legem sine gratia. Conclusio enim apostoli erat: *Quis me liberabit a corpore mortis huius? gratia Dei per I. C. D. N.* Et statim declarans quaenam sit ista gratia qua a necessitate serviendi peccato liberamur: *Nihil ergo*, inquit *damnationis est iis qui sunt in Christo Iesu, qui non secundum carnem ambulant. Lex enim spiritus vitae in Christo Iesu liberavit me a lege peccati et mortis.* Ergo gratia qua liberamur a lege peccati, est gratia propria eorum qui sunt in Christo Iesu; sed in Christo Iesu illi soli et dicuntur et sunt, qui sanctificante gratia ornantur. Rursus, est gratia quae rationem habet spiritus vitae, i. e. spiritus vivifici, quaeque legi membrorum seu concupiscentiae opponitur; sed eiusmodi gratia nonnisi ea est, quae habitualem et intrinsecus inhaerentem inclinationem confert. Denique conclusio confirmatur ex consequentibus: *Si quis*, inquit, *spiritum Christi non habet, hic non est eius*, et tunc de eo verificatur quod dicitur vers. 5-8: *Qui secundum carnem sunt, quae carnis sunt sapiunt... Sapientia carnis inimica est Deo... Qui autem in carne sunt, Deo placere non possunt.* Proinde, liberatio a servitute peccati hanc habet conditionem:

quamdiu quis steterit in gratia, i. e. quamdiu spiritus Dei in eo inhabitaverit. Sed qui per peccatum mortale amittit gratiam post baptismi susceptionem, iam non habet spiritum Dei. Reincidit ergo in peccati servitutem, i. e. in eam conditionem in qua, etsi cognoscat homo quid honestum sit, tamen de facto illud ut plurimum non amplectitur, et peccato misere inservit. Unde Chrysostomus hunc locum epistolae ad Romanos, Hom. 13, n. 5, exponens ait: « Ne audiens quod « te Christus liberaverit a bello peccati, et quod iustificatio « legis perfecta sit in te, peccato in carne damnato, totum ap-« paratum deiiceres, ideo postquam dixerat: *Nihil ergo damna-« tionis est*, adiecit *iis qui non secundum carnem ambulant*... « Omnia quae ab illo erant, perfecta sunt; neque enim pec-« catum contra legem mentis nostrae, neque captivam illam « ut ante efficit, sed omnia quae penes ipsum erant cessavere « solutaque sunt, passionesque repressae sunt metuentes ac « trementes Spiritus gratiam. Si vero tu lumen extinguas, et « aurigam deiicias, gubernatoremque expellas, tibi postea « tempestatem imputa... Viden quot mala sint ex eo quod « Spiritus non habeatur: inimicitia in Deum, non posse illius « legibus placere, etc. ». Confer etiam canonem 5um concilii Milevitani, canonem 13um Arausicani, epistolam Coelestini I ad Gallos, c. 4. Ex quibus sat clare tibi apparebit, liberum arbitrium nequaquam sanari ab ea debilitate quam ex peccato originali incurrit, et ex qua impar est ad totius legis observantiam, absque gratia *novae regenerationis*, absque gratia *baptismi*, uno verbo, absque gratia *iustificationis*. Si quis igitur gratia sanctificante destituitur, ille non valet vitare per diuturnum tempus ulteriora peccata mortalia, sed ei opus est ut obsequens divinae vocationi, e statu peccati vel primo exsurgat, vel cito per poenitentiam reparetur.

Sed iam pro eadem conclusione accedit ratio intrinseca maxime attendenda, eaque iam ab initio multipliciter indicata. Nam homo gratia santificante privatus, eo ipso destituitur

bona habituali dispositione ad finem salutis aeternae, idque quoad ipsam mentem seu superiorem animae partem. Atqui, ad posse diu operari secundum convenientiam eiusmodi finis, qui profecto arduus est, et omnis generis obstaculis in nobis praepeditus, prima conditio est, ut quis bene afficiatur ad finem illum, sitque firmatus in dispositione postponendi omnia quae ab eo bona abducunt, vel mala deterrent. Ubi enim ista conditio deest, omnibus modis praeponderat privatus amor pertrahens ad ea quae sunt opposita saluti, et magna reflexione ac consideratione opus est ut, occurrente illicio peccati, adhuc delectet animam honestas virtutis, eamque practice afficiat veri boni sapor. Nunc autem, quod homo sit semper vel diu in tanta vigilantia et tanta consideratione, iure meritoque aestimabis moraliter impossibile. Et ideo dicendum quod etsi homo habituali gratia destitutus possit moraliter vitare peccata mortalia singillatim et distributive sumpta, non tamen potest ab omni mortali peccato abstinere per notabile tempus, antequam per iustificationis gratiam ad statum rectitudinis reducatur (1).

Dices fortasse, argumentum recte concludere ad necessitatem gratiae in genere, minime vero ad necessitatem gratiae habitualis in specie, quia etiam per gratias actuales potest ita regi humana voluntas, ut semper, et a fortiori per aliquod diuturnum tempus, in officio contineatur, non obstante defectu bonae habitudinis quam afferunt gratia sanctificans et virtutes infusae. At respondeo, id quidem possibile esse de potentia absoluta, non autem de potentia ordinata. Et potentiam ordinatam nunc dico, quae singulis effectibus proprias et connaturales adaptat causas. Porro, inter proprias et connaturales causas bonae operationis absque lapsu per diuturnum tempus continuatae, prae primis computatur bona habitudo potentiarum ad operationes ipsas et ad finem ea-

(1) Vide omnino S. Thomam in praesenti, et in locis supra citatis.

rumdem. Sicut bona dispositio et vigor tibiae proprium est et connaturale principium firmae ambulationis; sicut bona dispositio et vigor pulmonum ac gutturis proprium quoque et connaturale est principium vociferationis ad plures horas protractae, atque ita porro, discurrendo per singula operationum genera. Non quod miraculose fieri non possit ut infirmus firme ambulet, aut phtisi laborans continuo et diu vocem emittat, sed quia id non fert cursus naturae et proprius ordo causarum secundarum. Simili itaque pacto, non est utique dubitandum quin valeat Deus per speciale quoddam regimen actualis gratiae, non modo diu, sed toto etiam vitae tempore, ab omni ulteriori lapsu servare hominem habituali gratia destitutum. Id tamen certo certius esset praeter et contra regulares gratiae leges. Oportet enim ut sit proportio inter principia et principiata, adeoque ut constanti cuidam rectitudini in operando, respondeat constans quoque rectitudo in operativis potentiis; cuius quidem constantis ac perdurantis rectitudinis *causa connaturalis* non est gratia actualis, sed sola habitualis. Munus igitur gratiae actualis in peccatore non est ut suppleat bonam illam habitudinem quam affert gratia iustificationis, sed solum ut moveat ipsum ad eas dispositiones per quas sanitatem mentis recuperet, qua demum sanitate accepta, primo incipit facultas ambulandi in bono, absque lapsu in mortale peccatum.

Nec valet si obiicias, peccatorem non destitui auxiliis necessariis ad vincendas tentationes. Facile enim respondetur, distinctione facta inter auxilia proxime et remote sufficientia. Si enim obediat peccator Deo vocanti atque adiuvanti, disponetur ad iustificationem per poenitentiam, et tunc resurget a peccato, et poterit omnibus tentationibus resistere. Sin autem minus, peccabit utique sua culpa. Unde S. Thomas in responsione ad 1um, postquam dixisset posse hominem vitare singulos actus peccati, non tamen omnes nisi per habitualem gratiam, addit: « Et tamen, quia ex eius defectu est, quod

homo se ad gratiam habendam non praeparet, propter hoc « a peccato non excusatur, quod sine gratia peccatum vitare « non potest ».

Sed et multo minus valeret argumentum deductum ex comparatione hominis in puris naturalibus constituti, qui utique sine auxilio habituali potuisset omnia servare mandata. Nam disparitas est in aperto, cum habitualis rectitudo voluntatis nonnisi per habitualem gratiam nunc habeatur; in pura autem natura fuisset absque ea. Et ideo, invariata semper pro omni hypothesi manet formalitas principii ex quo processit argumentatio, tametsi alius sit atque alius applicationis modus secundum differentiam status, i. e. ultimi finis et ordinis in ipsum.

Sicut igitur facultas operandi bonum dependebat in prima hominis conditione a conservata habituali gratia gratum faciente, quae velut fundamentum erat et radix originalis iustitiae: ita nunc consequitur recuperationem ipsius gratiae sanctificantis, extra quam Scripturae et Patres non agnoscunt vulneratae naturae medicinam. Quamquam ingens adhuc discrimen sit inter hominem per Christum ad gratiam nunc reparatum, et hominem prius in iustitia originali positum. De quo quidem discrimine, in thesi quae sequitur, dicendum venit.

THESIS V.

(ART. 9).

In praesenti oeconomia naturae reparatae, gratia habitualis quae est requisita ad posse diu perseverare in bono, vitando omne mortale peccatum, per se sola non sufficit, sed adhuc opus est specialibus actualis gratiae adiutoriis. Nemini tamen iustorum adiutoria illa desunt, cum Deus sua gratia semel iustificatos non deserat, nisi prius ab eis deseratur. At vero, quoad venialia omnia etiam semideliberata, per totam vitam vitanda, necessarium esset post contractam originis labem auxilium plane extraordinarium, quod nulli hominum in peccato conceptorum fuit unquam concessum, nisi forte ex specialissimo dè quo non constat privilegio.

Iam igitur de auxiliis quae iustificationem consequuntur agendum est. Et primo de necessitate specialis adiutorii supra gratiam habitualem ad posse perseverare. Secundo, de propria ratione huius adiutorii, an scilicet distinguatur vel non, a summa eorum quae per se et ex natura rei ad omnes et singulos actus salutares requiruntur. Tertio, de lege infallibili secundum quam conceditur iustis omnibus, ut possint si velint, ab omni mortali peccato semper se servare immunes. Quarto denique, de speciali conditione naturae per Christum reparatae, in ordine ad venialia.

§ 1.

« Homo, ait S. Thomas in praesenti, dupliciter auxilio Dei « indiget. Uno quidem modo, quantum ad aliquod habituale « donum, per quod natura corrupta sanetur, et etiam sanata « elevetur ad operanda opera meritoria vitae aeternae... Alio « modo indiget auxilio gratiae, ut a Deo moveatur ad agen- « dum. Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in « gratia exsistens non indiget alio auxilio gratiae, quasi ali- « quo alio habitu infuso. Indiget tamen auxilio gratiae se-

« cundum alium modum, ut scilicet a Deo moveatur ad recte « agendum ». Quae ultima conclusio a S. Thoma universaliter proposita, fuit deinde a Concilio Tridentino quoad speciale perseverantiae auxilium tanquam fidei dogma definita, Sess. 6, can. 22: *Si quis dixerit, iustificatum sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, a. s.*

Et re quidem vera, Christus Dominus, Matth. VI-13, docet omnes, etiam iustos, orare his verbis: *Et ne nos inducas in tentationem.* Item, Ioan. XVII-15, rogat Patrem pro apostolis suis, utique iam iustificatis, ut eos *servet a malo*, ac paulo infra, orationem hanc ad cunctos fideles extendit dicens: *Et pro eis qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Item, Matth. XXVI-41, discipulis quos in hortum secum adduxerat, ait: *Vigilate et orate ut non intretis in tentationem; spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.* Et Paulus, Eph. VI-18, hortatur neophytos induere armaturam fidei: *Per omnem orationem et obsecrationem orantes omni tempore in spiritu, et in ipso vigilantes in omni instantia et obsecratione pro omnibus sanctis,* ut scilicet possint omnia tela nequissimi ignea exstinguere. Sed et alia innumera eiusdem tenoris eiusdemque sensus in sacris litteris reperiuntur, quae semper reducunt nos ad gravissimam illam evangelii commendationem: *Oportet semper orare, et nunquam deficere.* Atqui ista tam instanter inculcata necessitas orationis ad vincendas tentationes iustis etiam undique ingruentes, satis superque demonstrat, necessitatem divini adiutorii; et quidem omnino distincti a gratia habituali in qua homo iam constitutus supponitur. Cuiusmodi adiutorium nullum aliud esse potest quam speciale actualis gratiae auxilium de quo Tridentinum ubi supra. Et ideo Augustinus, l. de nat. et grat. c. 18, Pelagio obiicienti Christum non dixisse hominem saltem iustificatum indigere divino auxilio ne peccet, respondet: « Mirum de hac « re omnino silentium, cum oratio dominica utrumque peten- « dum esse commoneat, et ut dimittantur nobis delicta no-

« stra, et ut non inferamur in tentationem: illud, ut praete-« rita expientur; hoc, ut futura vitentur. Quod licet non fiat « nisi voluntas adsit, tamen ut fiat, voluntas sola non sufficit. « Ideo pro hac re nec superflua nec impudens Domino im-« molatur oratio. Nam quid stultius quam orare ut facias quod « in potestate habeas? » Dicendum igitur, vere nos indigere, etiam post iustificationem, speciali auxilio ut ab ingruentibus tentationibus non vincamur, sed ab omni mortali peccato immunes nos servare valeamus.

Ratio autem intrinseca repetitur ex peculiari conditione status in quo nunc sumus. Nam sanatur quidem natura per sanctificantem gratiam quantum ad mentem, sed quia gratia illa non amplius coniungitur cum dono integritatis sicut ab initio, remanet corruptio et infectio quantum ad carnem. Huic autem defectui nisi inter tot occurrentia speciali Dei auxilio subveniatur, ut Caietanus ait in commentario huius articuli, *infirmitas carnis* et consequens *obscuritas intellectus* abducet liberum arbitrium a gratia, tollendo usum gratiae, et trahendo ad infirma carnis. Et licet gratia sanctificans sufficiens sit quantum est de se, quia tamen posita in tali subiecto, non sufficit, utpote non auferens haec duo sibi adversantia (1).

(1) Sane vero, hanc obscuritatem intellectus et infirmitatem carnis, in sensu etiam composito intensae gratiae habitualis, testantur praeter alia multa, vel ipsae vicissitudines fervoris et frigiditatis quas in se experiuntur sancti, secundum quod Spiritus venit et recedit pro suae beneplacito voluntatis. « Unde quidam, praesente iam gratia dicebat: *Ego « dixi in abundantia mea: non movebor in aeternum.* Absente vero gratia, « quid in se fuerit expertus, adiungit dicens: *Avertisti faciem tuam a me, « et factus sum conturbatus.* Inter haec tamen non desperat, sed instan-« tius Dominum rogat et dicit: *Ad te, Domine, clamabo, et ad Deum « meum deprecabor.* Denique orationis suae fructum reportat, et se exau-« ditum testatur dicens: *Audivit Dominus et misertus est mihi; Dominus « factus est adiutor meus* ». (Imit. l. 2, c. 9). Huc etiam pertinet oratio iusti in desolatione positi, infra, l. 3, c. 50: « Desidero pacis gaudium, « pacem filiorum tuorum flagito, qui in lumine consolationis a te pa-

Ideo iustus inter haec constitutus indiget superaddito auxilio, ut in ea non declinet. Ideo, etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem,* et iterum : *Fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, et caetera quae in oratione dominica continentur ad hoc pertinentia. Ita rursus Caietanus post S. Thomam in praesenti, de adiutorio perseverantiae generatim. Nunc autem ad propriam eius quidditatem intimius perscrutandam, ipsa nos inducit ratio mox assignata.

§ 2.

Fuerunt namque theologi qui attendentes quod in ecclesiasticis decretis contra Pelagianos, passim exigitur haec fidei professio : *gratiam Christi ad singulos actus dari* (1), putaverunt gratiam actualem, nulla prorsus distinctione facta, requiri in homine iusto ad omnem actum salutarem, atque inde ulterius voluerunt deducere quod perseverantiae auxilium de quo nunc sermo, non distinguitur a summa eorum quae postulantur pro actibus singulis. In quo quidem dicendi modo non unum inconveniens videtur inveniri.

« scuntur.... Si te subtraxeris sicut saepissime soles, non poterit servus « tuus currere viam mandatorum tuorum, sed magis ad tundendum pe- « ctus genua eius incurvantur, quia non est illi sicut heri et nudiuster- « tius, quando splendebat lucerna tua super caput eius, et sub umbra « alarum tuarum protegebatur a tentationibus irruentibus ». Talis ergo alternationis modus demonstrat imperfectum statum gratiae habitualis in nobis, adeoque necessitatem actualis adiutorii quo defectui plenae atque integrae sanitatis remedium adhibeatur. Et in hoc sensu alicubi dixit Augustinus, quod ideo sancti quandoque sciunt et quandoque nesciunt perficere bonum opus, ut intelligant, non de materiali, sed de spirituali terra animae eorum dictum esse per prophetam : *Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum suum.*

(1) Caelestinus I, epist. ad episcopos Galliae, c. 8 et 12. — Conc. Arausic. II in professione fidei. — August. de gestis Pelagii, n. 65. Item epist. 217, n. 18, et alibi passim.

Etenim primo, semel supposita sententia ista, nihil plus diceretur per assertam necessitatem auxilii perseverantiae, quam quod dicitur per assertam necessitatem gratiae ad unumquemque actum in particulari. Sicut non plus dicis cum asseris ad viginti panes requiri viginti solidos, quam cum asseris ad unumquemque ex illis viginti requiri solidum unum. Et tamen, si ad ecclesiastica decreta te referas, videbis quod necessitas adiutorii in ordine ad perseverandum, proponitur ut veritas distincta ab ea qua generaliter statuitur gratiam Dei pro omni opere salutari qua tali postulari; et eatenus quidem distincta, quatenus aliquid superaddit quoad rem, et non quoad solam verborum formam vel loquendi modum.

Praeterea secundo, animadvertendum quod non agitur in praesenti de *dono* perseverantiae iis solis proprio qui de facto perseverant, sed de *auxilio* perseverantiae quo datur posse perseverare iis quoque qui reipsa non perseverant (Trid. ubi supra, can. 22). Et si quidem de dono ageretur, non immerito forsitan diceres ipsum addere rationem efficaciae supra simplicem sufficientiam, in summa auxiliorum quibus quis adjutus, constanter ambulat in via bonorum operum, non declinans a semita iustitiae. Sed si adiutorium de quo nunc sermo, commune est tam iis qui perseverant quam iis qui non perseverant, i. e. tam iis qui supradictam efficacium auxiliorum summam recipiunt, quam iis qui non recipiunt, non in summa illa, sed in alio consistat necesse est.

Praeterea tertio, Tridentinum l. c. definit quod ad posse perseverare requiritur *auxilium speciale.* Nunc autem, unum de duobus. Vel dices speciale auxilium ad singulum quemque iusti actum requiri, et tunc, quomodo adhuc verum erit gratiam sanctificantem cum infusis virtutum habitibus, esse instar novae naturae cum respondentibus sibi potentiis? Nulla siquidem natura est, cui ad omnes et singulos actus suos speciali opus sit auxilio. Vel dices auxilium saltem speciale non requiri, et tunc, quomodo speciale perseverantiae adiutorium

ex omnium summa auxiliorum, etiam non specialium, recte dicetur consurgere? Propter has igitur, et alias infra afferendas rationes, non videtur satisfacere ille dicendi modus, sed ad propriam auxilii perseverantiae rationem assequendam, facienda est proportionalis applicatio ad animam gratia habituali auctam, eorum principiorum quae in prolegomeno, § 2, exposita sunt de divinis motionibus, prout addunt vel non addunt ad proprias liberi arbitrii vires.

Et sane, duplici modo intelligi potest, iustum moveri a Deo ad volendum vel faciendum bonum. Uno quidem modo, a Deo ut a primo motore qui unamquamque creaturam applicat ad agendum secundum exigentiam operativae virtutis quae in ea est: pro quanto scilicet, nec plus nec minus, id necesse est ut possit ipsa operativa virtus in actum sibi connaturalem exire. Et sic, etiam iustus indiget moveri a Deo *in ordine ad* singulos actus salutares, cum supernaturales habitus procul dubio non transcendant communem conditionem causarum secundarum, quae semper requirunt *initialem* motionem, ut de statu inactivitatis ad activitatem reducantur. Proinde, si nomine actualis gratiae nunc intelligamus motionem eiusmodi, per quam scilicet nihil prorsus additur ad praeexistentes animae vires, sed solum fit ut secundum eas quas praehabet supernaturales potentias, homo iustus valeat operari: sic utique verum est, nullum esse in eo salutarem actum nisi virtute auxilii actualis gratiae. Sic etiam non sequeretur inconveniens, si forte ad hunc sensum traheres principium sancitum a Patribus, gratiam Dei ad singulos actus dari (1). Sic denique,

(1) Hoc principium in monumentis controversiae pelagianae constanter statuitur in oppositione ad doctrinam Pelagii, qui asserebat gratiam nihil aliud esse quam liberum arbitrium informatum cognitione legis. « Non « est igitur gratia Dei in natura liberi arbitrii et in lege atque doctrina, « sed ad singulos actus datur », ait Augustinus epist. 217, n. 12. Et sic alibi semper. Quare sensus erat, quod gratia non est ad actus in communi, prout boni esse possunt vel mali, eo scilicet modo quo se habet

nihil aliud assereres nisi quod docet S. Thomas in praesenti inquiens : « Indiget (homo in gratia exsistens) auxilio gra- « tiae, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum... primo « quidem *ratione generali*, propter hoc quod, sicut supra di- « ctum est, nulla res creata potest in quemcumque actum « prodire nisi virtute motionis divinae ». Verumtamen etiam atque etiam considerandum est quod etsi praedictum motionis genus, utpote intra fines ordinis supernaturalis inventum pro gratiae adiutorio habeatur, nulla tamen ratione dici unquam poterit *speciale* actualis gratiae auxilium. Comprehenditur enim, ut praemissum est, in ambitu motionum quibus Deus creaturas omnes, singulas pro gradu et ordine et conditione sua, ad proprios applicat actus, et ex consequenti non debet computari ut aliquid condivisum a dono gratiae

liberum arbitrium quantalibet doctrina vel legis scientia instructum, sed ad actus in singulari, prout sunt determinate supernaturales, et secundum Deum. Id certe contra Pelagium tamquam de fide asserebatur. Utrum vero ad omnes et singulos actus bonos secundum quod a se invicem numerice distinctos, semper opus sit totidem gratiis numero quoque distinctis, tunc temporis nulla quaestio erat. Sed Patres, Augustino duce, contenti fuerunt asserere in progressu controversiae pelagianae, S. Scripturae doctrinam interpretantes, gratiam illam quae ad singulos actus datur, consistere in actuali atque interna motione tum intellectus tum voluntatis.

Ad rem Ioannes a S. Thoma, in 1-2, Disp. 19, n. 24 : Quando, inquit, docent Concilia et Patres contra Pelagium, ut fateantur gratiam Dei ad singulos actus dari, non est sensus, requiri gratiam specialem ad quemlibet actum. Sed cum Pelagius universim intelligeret nomine gratiae, non illud quod datur ad unumquemque actum, sed quod pluribus actibus deservit, (dicebat enim gratiam esse ipsam creationem naturae et liberi arbitrii, et ipsam legem quae data est a Deo, quae utique non ad singulos actus datur) : ideo ad tollendam aequivocationem huius nominis *gratia*, voluerunt ut Pelagius confiteretur, non gratiam absolute, sed gratiam quae datur pro unoquoque actu, quae est gratia per modum transeuntis et auxiliantis. An vero singuli actus exigant gratiam specialem, non determinaverunt PP. contra pelagianos.

habitualis, sicut nec computatur correspondens motio naturalis ut donum speciale superadditum dono naturae et propriarum facultatum eius.

Nunc autem est alia motio Dei in anima iusti, non iam communis ad generale bonum ordinis supernaturalis, sed specialis ad determinata huius ordinis obiecta: qua scilicet non relinquitur homo solis viribus per iustificationis gratiam et infusos habitus acceptis, sed ad ea quae Dei sunt actuosa suggestione afficitur, ipso Deo aperiente intellectum et tangente cor eius. Et iste alius motionis modus convertitur cum iis instinctibus de quibus dictum est in quaestione de donis Spiritus Sancti. Huic quoque proprium est ut multum adaugeat facultatem boni operis, ac per hoc, vere habeat rationem *specialis auxilii*, quod a dono habitualis gratiae simpliciter iam condistinguitur. At certe, nulla vel verosimili ratione efficietur, hominem iustum indigere tali auxilio ad omnes et singulos actus salutares. Imo vero, oppositam conclusionem manifeste evincunt omnia quaecumque de infusis habitibus secundum communem et veram theologorum sententiam tenenda sunt. Nam per virtutes theologicas perfectus est ordo ad supernaturalem finem: per morales vero, perfectus ordo ad usum mediorum. Hinc perfecta *per se* ad operationem salutarem dispositio, nisi ex infirmitate carnis et connexis defectibus seu tentationibus gravior accidat difficultas. Quod tamen non omnibus et singulis evenire temporum differentiis, sed quandoque tantum pro variis circumstantiarum adiunctis, ut satis superque notum nunc supponitur.

Porro, illud de quo nunc agimus perseverantiae adiutorium, praecise ordinatur contra praedictos defectus, et eatenus necessarium asseritur, quatenus, ut supra dictum est, gratia sanctificans non totaliter hominem sanat, sed relinquit in eo corruptionem et infectionem quantum ad carnem (1). Non ergo

(1) S. Thom. Q. 109, a. 9 in corp. et ad 1.

se tenet adiutorium istud ex parte motionum quae sunt ad salutares iustorum actus omnes et singulos, ut dici possit ex additione seu summa earum consurgere, sed se tenet solum ex parte *specialium* auxiliorum quae identidem pro tempore opportuno, ad posse moraliter superare difficultates in via virtutis occurrentes, ultra gratiam habitualem, eique proportionatum commune Dei regimen, desiderantur (1).

Verumtamen, cum speciale auxilium perseverantiae audis, cave ne sic accipias, quasi non omnibus iustificatis, vel proxime vel saltem remote sufficiens per orationis gratiam, a Deo concederetur. Et hoc est quod tertio loco iam venit breviter declarandum.

§ 3.

« Nemo, ait Tridentinum Sess. 6, c. 11, temeraria illla et a « Patribus sub anathemate prohibita voce uti (debet), Dei « praecepta homini iustificato ad observandum esse impossi- « bilia. Nam Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet « et facere quod possis, et petere quod non possis, et adiuvat « ut possis ». Tum, can. 18: « Si quis dixerit, Dei praecepta « homini etiam iustificato et sub gratia constituto, esse ad « observandum impossibilia, a. s. » Quare merito damnata est uti haeretica propositio prima Iansenii: « Aliqua Dei prae- « cepta hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum « praesentes quas habent vires, sunt impossibilia; deest quoque « illis gratia qua possibilia fiant ».

Porro omnes istae definitiones habent in Scripturis Sanctis manifestissima fundamenta, praesertim ubi in eis toties et tam instanter commendatur fidelitas Dei: *Fidelis Deus*, inquit I Cor. X-13, *qui non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum ut possitis*

(1) Cf. de Virt. Thes. 7.

sustinere. In quo enim putas repositam esse fidelitatem Dei, nisi in hoc quod, inito semel amicitiae foedere cum anima iustificata, non prius eam deserit quam ab ea deseratur? Atqui prius revera eam desereret, si ei auxilium necessarium ad posse moraliter perseverare in via iustitiae per observationem omnium mandatorum, unquam denegaret. Tenendum igitur quod omnibus et singulis iustis praesto semper est, unde in finem usque, a mortali peccato immunes se servare queant. Et in hunc sensum dicitur 1 Ioan. V-3, quod *mandata eius gravia non sunt, quoniam omne quod natum est ex Deo* per iustificationis gratiam *vincit mundum*, i. e. habet quo vincat mundum, seu id quod in mundo est, concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et superbiam vitae (ibid. II-16). In eumdem quoque sensum dicitur Matth. X-30, quod iugum Christi suave est, et onus eius leve, omnibusque ad eum venientibus requies animi repromittitur, ut iam dicant cum propheta: *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?... Si consistant adversum me castra, non timebit cor meum; si exsurgat adversum me praelium, in hoc ego sperabo. Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae... Quoniam abscondit me in tabernaculo suo, in die malorum protexit me in abscondito tabernaculi sui*, et reliqua quae in Psalm. 26, aliisque analogis continentur.

Rectissime quoque asseruit Tridentinum, impiam illam Lutheri et Iansenii positionem a Patribus sub anathemate iam dudum prohibitam: « Hoc etiam, inquiunt Arausicani Patres « in professione fidei, secundum fidem catholicam credimus, « quod accepta per baptismum gratia, omnes baptizati, Chri« sto auxiliante et cooperante, quae ad salutem pertinent, pos« sint, si fideliter laborare voluerint, adimplere ». Quod idem sub ipso pelagianae controversiae initio, in epistola ad Carthaginense Concilium, n. 7, docuerat Innocentius I. Et Pelagius in synodo Diospolitana accusatus quod dixisset, posse hominem sine peccato esse si velit, respondit se id dixisse de

homine a peccatis converso, per proprium eius laborem et Dei gratiam. Quibus auditis, episcopi fraudem non suspicantes, haec verba probarunt, ut refert Augustinus de gest. Pel. n. 16. Unde certiores reddimur, catholicam hanc doctrinam fuisse omnibus compertam: homini iusto semper praesto esse gratiae auxilium quo possit in finem usque perseverare, et per totam vitam omnia peccata mortalia vitare. At nunc de venialibus alia est causa, et ideo de his specialis addenda est consideratio.

§ 4.

Praemittenda definitio Tridentini, Sess. 6, can. 23, et sensus definitionis determinandus: « Si quis, inquit, hominem semel « iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia, etiam « venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmo- « dum de Beata Virgine tenet Ecclesia, a. s. ». Et primo quidem constat quod non est sermo de singulis venialibus distributive, quia si neque sic vitari possent, nulla in eis remaneret moralis imputabilitas aut formalis peccati ratio, ut satis per se patet, et iam supra praemissum est, cap. 2, n. 3, cum de mortalibus peccatis agebatur. Nec secundo, sermo est de omnibus collective pro quolibet, etiam exiguo temporis spatio, quia aliud profecto est non posse in tota vita, aliud vero, ad plures ex. gr. horas vel dies, ab omni omnino veniali carere. Praeterea tertio observandum est, quod venialia peccata in duplici differentia inveniuntur. Alia sunt plene deliberata, quae venialitatem suam ex solo obiecto trahunt; alia vero semideliberata et velut subreptitia, quae venialitatem habent ex imperfectione actus, quidquid aliunde sit de gravitate vel non gravitate materiae. Et ideo, cum definitio Tridentina excludat possibilitatem vitandi *omnia*, adhuc plenam servat veritatem, etiamsi impossibilitas restringatur ad sola indeliberata quae ex subreptione committuntur. Hinc denique

quarto, de isto genere venialium quae per antonomasiam venialia vere dicuntur et sunt, praesens procedit assertio, quam velut fidei dogma tum Sacrae Scripturae, tum divinae traditionis firmat auctoritas. Cui etiam suffragatur ratio manifesta, eaque desumpta ex conditionibus iustificationis in praesenti statu naturae lapsae et per Christum reparatae.

Et Scriptura quidem multis in locis vel docet vel supponit, iustos quoque in hoc statu mortalitatis et miseriae esse aliquo modo peccatores. *In multis*, inquit Iac. III-2, *offendimus omnes*. Si autem omnes, ergo et illi qui sunt in hac vita perfecti, quique dicuntur offendere in multis, non utique secundum peccata mortalia quae iustitiae statum destruunt, sed secundum venialia quae ex infirmitate mortalis vitae consequuntur. Clamat quoque Ioannes: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est*. Et Christus Dominus omnes indiscriminatim iubet rogare Deum in hunc modum: *Dimitte nobis debita nostra*, monetque nos, cum stamus ad orandum, dimittere si quid habemus adversus aliquem, ut et Pater noster qui in coelis est, dimittat nobis peccata nostra. Omnes itaque peccata habent, pro quorum remissione iugiter Deum exorent. Sed quomodo, quaeso, in tanta generalitate id obtineret, si possibile esset per ordinaria gratiae auxilia in hoc nostro praesenti statu omnia etiam venialia vitare?

Unde Patres divinis edocti eloquiis, possibilitatem absolutae illius impeccantiae quam pelagiani adstruebant, tanquam apertam haeresim semper detestati sunt: « Illud iam tertium « videamus, ait Augustinus l. 4 c. duas epist. Pelag. n. 27, « quod non minus in istis (pelagianis) omne Christi membrum « et totum eius corpus exhorret, quia contendunt esse in hac « vita, vel fuisse iustos nullum habentes omnino peccatum. « Qua praesumptione apertissime orationi dominicae contra- « dicunt, in qua omnia membra Christi: *dimitte nobis debita* « *nostra,* veraci corde et quotidianis vocibus clamant ». Et l.

de nat. et grat. n. 42: « Excepta itaque sancta Virgine Ma-
« ria, de qua propter honorem Domini nullam cum de pec-
« catis agitur volo haberi quaestionem..., hac ergo virgine
« excepta, si omnes illos sanctos et sanctas, cum hic viverent,
« congregare possemus, et interrogare utrum essent sine pec-
« cato, quid fuisse responsuros putamus? utrum hoc quod
« iste (Pelagius) dicit, an quod Ioannes apostolus? Rogo vos,
« quantalibet fuerint in hoc corpore excellentia sanctitatis,
« si hoc interrogari potuissent, nonne una voce clamarent:
« Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos sedu-
« cimus, et veritas in nobis non est? » Et Augustino consentiunt Cyprianus de orat. dom. n. 22, Nazianzenus orat 16, n. 15, Hieronymus dial. adv. pelag. n. 10, Leo Magnus serm. 43, c. 1, aliique sine numero.

Sed iam intrinsecam rationem et causam videamus. Desumitur autem ex insubordinatione sensualitatis ad rationem, quam non tollit praesens iustificationis oeconomia. Ex hoc enim quod inferiores animae vires remanent in iustis non totaliter rationi subiectae, sequitur quod rationem ipsam saepe praeveniunt sensualitatis motus, et quod magna vigilantia magnoque conatu opus est, ut vel a principio, et antequam plena rationis accesserit deliberatio, motus isti retundantur, ne imperfecto quidem praestito consensu. Nunc autem, quod quis sit semper vel diu in tanta vigilantia tantoque conatu, quantus ad hoc requiritur, non est repositum in morali humana potestate. Et ideo, ut concludit S. Thomas de Verit. Q. 24, a. 12, in hoc statu miseriae, post reparationem gratiae, homo non potest omnia peccata venalia vitare (1).

(1) « Nous pouvons considérer trois choses dans l'homme. Première-
« ment, le règne de la convoitise, tel que nous le voyons dans les grands
« pécheurs, qui éteint toute la charité, et c'est l'injustice consommée.
« Secondement, le règne parfait de la charité, tel que nous le croyons
« dans les bienheureux, qui consume toute la convoitise, et c'est la justice
« parfaite. Et enfin, le règne de la charité, tel qu'il est en ce péléri-

Ubi vides primo, idem nunc intervenire principium quantum ad venalia, quod supra in capite praecedenti, quantum

« nage mortel, où encore que la convoitise soit surmontée, elle n'est « par entièrement abolie. Ce règne de la charité fait en nous une vé« ritable justice ; ce mélange de la convoitise empêche qu'elle ne soit « justice parfaite.

« Il résulte clairement de cette doctrine, qu'en ce lieu de misère et « d'infirmité où la chair convoite contre l'esprit, il n'y a aucun homme « exempt de péché. Car si la convoitise domine, il s'ensuit que la cha« rité est vaincue, et l'homme est précipité aux péchés damnables. Et « encore que la charité soit victorieuse, toutefois la convoitise résiste, « et dans une si âpre mêlée, et une résistance si opiniâtre, où nous « avons à nous combattre nous-mêmes, il arrive infailliblement que « l'esprit qui surmonte par la charité, reçoit quelques blessures par la « convoitise. C'est pourquoi nous avons besoin toute notre vie de re« courir au baptême des larmes et au remède salutaire de la pénitence.... « De là vient que nous confessons humblement que c'est une partie de « notre justice de reconnaître que nous sommes pécheurs, et que celui-là « est le plus avancé dans la justice de cette vie, qui remarque en pro« fitant tous les iours, combien il est éloigné de la perfection de la « justice.

« Ce n'est pas qu'il ne faille avouer qu'il y a quelque perfection « ici-bas selon la mesure de cet exil. Car. J. C. n'a pas dit en vain : « *Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ;* et S. Paul : *Nous pré« chons la sagesse entre les parfaits.* Il y a donc quelque sorte de per« fection, même en ce pélérinage mortel, parcequ'encore que l'homme « juste n'arrive pas à la charité achevée, il n'obéit à aucune convoitise ; « et encore qu'il ne possède pas entièrement le souverain bien, il ne se « plait en aucun mal, gémissant avec l'apôtre, et disant : *Malheureux « homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps de mort ?*... Que si nos « adversaires objectent que les oppositions de la convoitise diminuent « les transports de la charité, nous y consentirons volontiers. Et tou« tefois nous ne craindrons pas d'assurer avec l'admirable S. Augustin, « que la grâce du S. Esprit abonde tellement en l'âme des justes, que leur « charité, quoique combattue, a quelquechose de plus vigoureux qu'elle « n'avait en Adam notre premier père, lorsqu'elle y jouissait d'une pleine « paix. Car Adam n'avait rien à combattre dans une si grande félicité, « dans une telle facilité de ne pécher pas. Maintenant, dit S. Augustin,

ad mortalia. Sicut enim impossibile est omnia mortalia diu vitare, dum ratio hominis ad debitum ordinem per subiectionem ad Deum non est reducta, ita impossibile est vitare diu omnia venialia, dum eodem debito ordine per subiectionem ad rationem destituitur sensualitas. Et est solum differentia in hoc, quod reparatur ratio per communem et ordinariam iustificationem in collatione gratiae sanctificantis; non autem reparatur inferior appetitus, reparatione saltem perfecta, usquedum veniat gloriae nostrae dies. Vides secundo, quod impossibilitas in qua nunc versamur vitandi venialia, non dicitur per ordinem ad extraordinaria et veluti miraculosa Dei auxilia, sed solum per ordinem ad potentiam ordinatam, cuius est singulis effectibus proprias et connaturales adaptare causas, ut in quaestione analoga de mortalibus peccatis satis est explicatum. Vides tertio, eamdem impossibilitatem esse in-

« il faut une liberté plus grande contre tant de tentations qui n'étaient pas dans le paradis, afin que ce monde soit surmonté avec toutes « ses erreurs, toutes ses terreurs, et les attraits de ses fausses amours. « D'où vient cette liberté plus grande, sinon d'une charité plus puissante, « que la grâce de J. C. inspira à ses saints? En effet, n'est-il pas nécessaire que cette charité soit plus forte et plus fortement attachée à « Dieu, puisqu'ayant à se raidir contre tant d'obstacles, malgré tant « d'ennemis dedans et dehors, elle ne laisse pas de dire de tout son coeur: « *J. C. est ma vie*; et, *je vis, non plus moi, mais J. C. en moi?*... Concluons donc, et confessons que la doctrine catholique triomphe de tous « les reproches de ses adversaires. Car s'ils nient la vérité de notre justice, « et l'accomplissement de la loi à la manière que nous avons exposée, ils « contredisent à l'Ecriture et outragent l'esprit de la grâce. Que s'ils « combattent l'accomplissement de la loi, pour montrer qu'il n'est jamais « si exact qu'il évite toute sorte de répréhension, ils ne touchent point à « notre créance, puisque l'Eglise catholique confesse avec le plus grand « de ses docteurs, que Dieu justifie tellement ses saints, qu'il ne laisse « pas d'y avoir toujours quelque chose qu'il accorde libéralement à la « prière, et qu'il pardonne miséricordieusement à la pénitence ». Bossuet, *Réfutation du catéchisme de Paul Ferry*, c. 11.

time connexam cum contractione peccati originalis, ita ut recte in thesi dicta sit consequi *contractam originis labem*. Quo fit utprivilegium Beatae Virginis in hac parte connaturaliter omnino se habuerit ad privilegium conceptionis immaculatae, vi cuius anima eius est creata in statu originalis innocentiae, quantum ad omnia dona quae moralem rectitudinem tam superioris quam inferioris appetitus spectant. Vides denique quarto, quod quanto magis homo per strenuum virtutum exercitium conatur subiicere inferiorem partem rationi, tanto etiam magis tollit de necessitate incidendi in venialia, et magis potens efficitur diminuendi eorum numerum ac frequentiam, et magis accedit ad beatum illum statum in quo a lege peccati perfecte et pro semper liberabimur.

Caeterum nihil valent rationes desumptae ex hoc quod libertas a nececessitate ad formalem rationem cuiuscumque peccati semper requiritur. Non enim verissimo huic principio contradicit ullo modo dogma catholicum, quod non ponit necessitatem quae cadat supra determinatos in individuo actus. Et ideo, eadem nunc principia solutionis servata proportione debent adhiberi, quae in hac parte superius indicata sunt, ubi de impossibilitate servandi legem sine gratia. Multo minus opponi posset auctoritas Scripturae, ubi dicit Christum sese tradidisse ut exhiberet ipse sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam neque rugam: quasi nempe necesse esset Ecclesiam iam ex nunc, in nobiliori saltem sui parte, ab omni naevo peccati esse prorsus immunem. Nam in his quae dicuntur de Ecclesia, semper est respectus ad statum qui nondum est, sed erit in futuro, gratiae scilicet consummatae. Accedit quod macula, proprie loquendo, nonnisi culpae mortalis est, per quam solam gratiae decor aufertur. Accedit quoque, quod non est sic intelligenda impossibilitas carendi omni peccato, quasi ne ad tempus quidem posset homo esse absque omni reatu peccati venialis, sed quatenus vitam istam sancti non ducunt absque peccatis venialibus, ut dicitur in 3ª Part.

Q. 79, a. 4 ad 2um. Nec tandem legitimum sumeres argumentum ex superabundantia gratiae Christi supra damna quae intulit culpa Adami. Nam etsi non restituatur in praesenti vita possibilitas quae aderat in statu innocentiae, vitandi omni ex parte peccatum, adhuc tamen gratia Christi prae gratia originalis iustitiae invenitur longe potentior: praesertim quia non obstante infirmitate illa quae ad agonem et cautelam et humilitatis custodiam relicta est (1), datur nunc homini quod ei in paradiso non fuit concessum. In paradiso enim tale datum est adiutorium, ut Augustinus ait, in quo permaneret homo si vellet, non quo fieret ut vellet. Nunc autem ea gratia datur per I. C., qua etiam fit ut velit, et tantum tamque efficaciter velit, ut carnis voluntatem contraria concupiscentem voluntate spiritus vincat. Quibus Augustini verbis ad magnum illud usque in finem perseverantiae donum revocamur, de quo iam, priusquam huic disputationi finis imponatur, per modum coronidis nonnihil dicendum est.

THESIS IV.

(Art. 10).

Ab auxilio perseverantiae quo omnibus iustificatis datur in accepta prius iustitia per evitationem peccati posse perseverare, distinguendum est donum perseverantiae quo aliquibus datur ipsum perseverare usque in vitae finem. Et magnum Dei donum merito nuncupatur, utpote solis electis proprium, et consistens in speciali protectione et custodia a malo, tum per efficacia contra tentationes adiutoria, tum per providentiam disponentem ut cum gratiae statu terminus viae coniungatur. Quod etsi nec in potestate sit liberi arbitrii, nec etiam sub condigno merito cadat, adhuc tamen a iusto impetrari, seu, ut Augustinus ait, suppliciter ab eo emereri potest.

§ 1.

Duplici potissimum sensu accipi potest perseverantia. Uno modo respective ad tempus praesens, secundum quod perse-

(1) Cf. August. l. 2. de pecc. mer. et remiss. n. 33.

verare dicitur ille qui hic et nunc a peccato sese continendo, hic et nunc quoque in ea quam prius accepit iustificationis gratia perdurat ac permanet. Alio modo respective ad ultimum terminum agonis huius vitae, secundum quod perseverantia dicit continuationem boni usque in viae finem, et speciali nomine *perseverantia finalis* appellatur.

Porro perseverantia hoc altero modo dicta nequaquam cadit sub posse quod per gratiae auxilium homini iustificato datur. Per huiusmodi enim auxilium datur equidem posse *pro quolibet nunc* vitare peccatum et servare gratiam, non autem posse facere ut cum actuali seu effectiva continuatione status gratiae, ultimum vitae instans coincidat. Nam, eatenus id posset liberum arbitrium, quatenus posset, vel in eo indivisibili nunc in quo de facto perseverat, finem sibi viae imponere, vel certe ita immobiliter sese in bono firmare, ut mors quandocumque adveniens, existentem gratiae statum semper et necessario inveniret. Atqui utrumque est impossibile. Impossile est primum, quia indivisibile instans in quo via finitur, in solius Dei potestate est. Impossibile est secundum, quia potestas liberi arbitrii quantacumque gratia adiuti, non est nisi respectu eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile, particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii est aliquid ut nunc operandum, non autem continuatio operationis per totum tempus. Praeterea, etsi homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum potentiarum, et ideo, licet liber sit ad volendum vel non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest ut voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit, immobiliter se habeat. Omnibus igitur modis perseverantia finalis, sub posse liberi arbitrii nequaquam cadit aut cadere potest (1).

(1) At dices: Si non sit in potestate nostra id sine quo impossibile est finem obtineri, neque etiam finis ipse. Sed perseverantia finalis qua

Atque hinc apparere potest discrimen inter perseverantiae auxilium de quo apostolus, 1 Cor. X-13: *Faciet cum tentatione proventum ut possitis sustinere*, et perseverantiae donum de quo intelligitur illud Philipp. I-6: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu.* Ex duplici enim capite differentia ista oritur. Primo ex hoc quod per auxilium datur homini posse quod velit, per donum vero, etiam velle quod potest: pro quanto auxilium ut sic praescindit ab efficaci vel mere sufficiente, donum vero ponit auxilium determinate ut efficax. Secundo ex hoc quod auxilium circumscribitur ad illud tantum quod reponi potest in nostra facultate, videlicet ad aliquid ut nunc operandum; donum vero extenditur ad id quoque quod omnem hominis potestatem fugit, quatenus importat specialem providentiam circa

finalis, revera est id sine quo impossibile est finem salutis obtineri. Sequitur ergo, salutem non esse in nostra potestate, etiam cum gratiae adjutorio.

Respondeo: *Dist. mai.* Non est finis in nostra potestate, si in potestate nostra non sit id sine quo impossibile est finem obtineri, impossibilitate antecedente malum usum liberi arbitrii, *conc.* Impossibilitate tantum consequente, *neg.* Contradistinguo minorem, et nego sequelam.

Etenim, eatenus nequit haberi salus absque finali perseverantia, quatenus negatio huius perseverantiae importat defectionem liberi arbitrii, per supervenientem terminum viae factam irreparabilem; quam necessario consequitur salutis privatio et inevitabilitas damnationis. Proinde, haec impossibilitas non est antecedens, sed consequens, quia totum hoc poterat homo cum adiutorio gratiae impedire. Neque enim sic intelligendum est, perseverantiam finalem non esse in potestate liberi arbitrii, quasi in potestate eius non esset, per gratiam sibi collatam vel praeparatam perseverare usque ad illud instans in quo de facto advenit terminus viae. Semper enim, i. e. in quolibet nunc temporis, potest iustus perseverare, sicut potest etiam non perseverare. Sed hoc sensu intelligendum, quatenus facere nunquam potest ut signatum illud *nunc* in quo forte est de facto perseverans, sit ultimum nunc suae viae, potius quam *nunc* continuandum cum ulteriori temporis mora, in qua adhuc in ancipiti esset perseverantia.

mortis seu termini viae opportunitatem. Quisquis igitur accipit donum, accipit etiam auxilium, non autem e converso, quisquis accipit auxilium, accipit etiam donum. Et ideo in thesi dictum est quod ab auxilio perseverantiae quo *omnibus iustificatis* datur posse perseverare, distinguendum est donum perseverantiae quo *aliquibus* datur ipsum perseverare usque in vitae finem. Nec iam magni negotii erit declarare quomodo ratione duorum quae superaddit, tum scilicet efficacis protectionis contra tentationes, tum praeterea opportunae coincidentiae termini viae cum statu gratiae, magnum per antonomasiam Dei donum et dicatur et revera sit.

§ 2.

In primis finalis perseverantia donum Dei est, qua parte dicit collationem auxiliorum efficacium prae mere sufficientibus. Quod quidem adeo clarum existimo, ut vix indigeat demonstrari. Duorum enim piorum, quorum unus in via boni operis perseverat, alter ab ea iam declinat, una tandem atque eadem, et minime dispar conditio est. Nonne, clamat Augustinus de don. pers. n. 21, utrique a Deo creati, utrique ex Adam nati, utrique de terra facti erant, et ab eo qui dixit: *omnem flatum ego feci,* unius eiusdemque naturae animas acceperant? Nonne postremo utrique vocati fuerant, et vocantem secuti, utrique renovati? Unde ergo fit ut unus in bono permaneat, alter non permaneat? Ex libero id dices fieri arbitrio, et recte quidem, si de causa proxima sermo sit. Sed si ad causam altissimam velis ascendere, dicendum hoc ideo esse, quia unius, et non alterius liberum arbitrium per gratiam praeventum est eo modo qui efficax praesciebatur. Quare autem unius, et non alterius? Forte non poterat Deus ambos illos homines ita movere, ut ambo vel neuter moventem sequerentur? Quod si nonnisi insipientissime dicitur, unum profecto concludendum restat: ad solam eius referendum

esse voluntatem, cuius inscrutabilia iudicia sunt, quique unum dilexit prae altero, gratuitum ei conferens donum, quod absque iniustitia non contulit et alteri.

Est quoque gratuitum Dei donum finalis perseverantia, qua parte dicit provisam coincidentiam mortis cum statu gratiae. Nam certe, in manibus Dei esse mortem et vitam, non est aliquatenus ambigendum. Unde Christus Dominus in evangelio: *Vigilate ergo, quia nescitis qua hora dominus vester venturus sit... Beatus ille servus, quem cum venerit dominus eius, invenerit sic facientem.* Quibus verbis admonuit, semper nos paratos esse debere ad mortem et Dei iudicium, nec posse confidere de mora supremi iudicis, quia insperato veniet. Nullo igitur modo ex nobis pendet circumstantia mortis, sed ex Dei providentia, qui libere disponit humanos eventus secundum beneplacitum suae voluntatis. Quo iam praesupposito, dicit Augustinus de dono persev. c. 17: « Videte quam sit a « veritate alienum, negare donum Dei esse perseverantiam « usque in finem huius vitae, cum vitae huic, quando vole« rit, ipse det finem; quem si dat ante imminentem lapsum, « facit hominem perseverare usque in finem ». Et epist. 217, n. 21: « Quomodo non gratiae Dei est, non solum credendi « voluntas ab initio, verum etiam perseverandi usque in « finem, cum finis ipse vitae huius non in hominis, sed « in Dei sit potestate, et possit utique Deus etiam hoc be« neficium non perseveraturo conferre, ut rapiatur ex cor« pore ne malitia mutet intellectum illius ». Ex hoc igitur quod videmus alios in finem perseverantes de hoc saeculo migrare, alios usque post lapsum in hoc saeculo conservari, qui utique non lapsi essent si antequam laberentur hinc exiissent, et rursus quosdam ex his quousque convertantur hic manere, qui utique perirent, si, ut aliis contingit, antequam converterentur defuncti essent: ex hoc, inquam, ita dilucide ostenditur conclusio, ut neminem nisi plane caecutientem, contradictorem habere possit.

Et non solum donum, sed magnum per antonomasiam Dei donum dicenda est haec eadem finalis perseverantia (1). Magnum plane donum, quod secum fert effectivam salutis aeternae consecutionem. Magnum donum, quod iis solis datur, quos Deus praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, quosque vocavit vocatione illa de qua dictum est: Sine poenitentia sunt dona et vocatio Dei. Magnum denique donum, quod non fuit concessum homini in paradiso, sed nunc per Christum conceditur electis, et tanto illustrius, quanto dispares utriusque status conditiones inveniuntur. « Primo ita- « que homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus acce- « perat posse non peccare, posse non mori, posse ipsum bonum « non deserere, datum est adiutorium perseverantiae, non « *quo* fieret ut perseveraret, sed *sine quo* per liberum arbi- « trium perseverare non posset. Nunc vero, sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adiutorium « perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa do- « netur; non solum ut sine isto dono perseverantes esse non « possint, verum etiam ut per hoc donum nonnisi perseve- « rantes sint... Pro his igitur interpellante Christo ne deficiat « fides eorum, sine dubio non deficiet usque in finem, nec eam nisi manentem vitae huius inveniet finis. Maior quippe « libertas est necessaria adversus tot et tantas tentationes, « quae in paradiso non fuerunt, dono perseverantiae munita « atque firmata, ut cum omnibus amoribus, terroribus, erro- « ribus suis vincatur hic mundus: hoc sanctorum martyria « docuerunt. Denique ille (Adam), et terrente nullo, et insu- « per contra Dei terrentis imperium libero usus arbitrio, non « stetit in tanta felicitate, in tanta non peccandi facilitate. « Isti autem non dico terrente mundo, sed saeviente ne sta-

(1) Trid. Sess. 6, can. 16: « Si quis magnum illud usque in finem per- « severantiae donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitu- « dine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s. ».

« rent, steterunt in fide: cum videret ille bona praesentia « quae fuerat relicturus, isti futura quae accepturi fuerant « non viderent. Unde hoc nisi donante illo a quo misericor- « diam consecuti sunt ut fideles essent, a quo acceperunt spi- « ritum, non timoris quo persequentibus cederent, sed virtutis « et charitatis et continentiae, quo cuncta minantia, cuncta « invitantia, cuncta cruciantia superarent? Illi ergo (Adae) « sine peccato ullo data est, cum qua conditus est voluntas « libera, et eam fecit servire peccato. Horum vero cum fuis- « set voluntas serva peccati, liberata est per illum qui dixit: « Si vos Filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. Et accipiunt « tantam per istam gratiam libertatem, ut quamvis, quamdiu « hic vivunt, pugnent contra concupiscentias peccatorum, « eisque nonnulla subrepant, propter quae dicant quotidie: « dimitte nobis debita nostra, non tamen ultra serviant pec- « cato quod est ad mortem... Huic peccato ultra non ser- « viunt, non prima conditione sicut ille (Adam) liberi, sed « per secundum Adam Dei gratia liberati, et ista liberatione « habentes liberum arbitrium quo serviant Deo, non quo capti- « ventur a diabolo. Liberati enim a peccato servi facti sunt « iustitiae, in qua stabunt usque in finem, donante sibi illo « perseverantiam, qui eos praescivit, et praedestinavit, et « secundum propositum vocavit, et iustificavit, et glorifi- « cavit » (1).

§ 3.

Verum etsi perseverantiae donum nec in nostra sit potestate, nec sub ullo nostro proprie dicto merito cadere possit, adhuc tamen per instantem orationem potest certo a Deo impetrari. Generalis enim Christi promissio est, Matth. VII, 7-8, Ioan. XVI-23, etc. nos certo impetraturos quidquid petieri-

(1) August. de corrept. et grat. c. 12, n. 34-35.

mus Patrem in nomine eius, utique ad salutem vitae aeternae pertinens, praeter quod nihil peti potest in nomine Christi Salvatoris. Atqui nihil est magis pertinens ad salutem vitae aeternae, quam perseverantia finalis. Unde notavit Augustinus quod ipsa oratione quae dominica nuncupatur, quia eam Dominus docuit, quando oratur a sanctis, nihil pene aliud quam perseverantia posci intelligitur (1). Si ergo patres terreni norunt bona data dare postulantibus filiis suis, quanto magis Pater noster coelestis dabit perseverantiam in finem, humiliter et instanter petentibus se! Cui non frustra dicitur: *Illumina oculos meos ne unquam obdormiam in morte, nequando dicat inimicus meus, praevalui adversus eum*, (Psalm. XII-15). Non frustra dicitur: *Salva me ex ore leonis, et de manu canis unicam meam,* (Psalm. XXI-21). Non frustra dicitur: *Ne tradas bestiis animas confitentes tibi, et animas pauperum tuorum ne obliviscaris in finem,* (Psalm. LXXII-19). Non frustra dicitur: *Ne proiicias me in tempore senectutis, cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me*, (Psalm. LXX-9). Postremo, ne multa commemorem, non frustra dicitur: *Et ne nos inducas in tentationem,* sicut nec frustra ipsi Christo quotidie dicimus, sacrosanctum eius corpus ac sanguinem percepturi: *Fac me tuis semper inhaerere mandatis, et a te nunquam separari permittas.*

Quanquam hoc ipsum quod est in oratione persistere cum debitis conditionibus ad exauditionem, et sit effectus gratiae efficaciter nos moventis, et semper maneat nobis incertum. Quocirca Tridentinum Sess. 6, cap. 13: « Nemo sibi certi « aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei au- « xilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. « Deus enim, nisi ipsi illius gratiae defuerint, sicut coepit « opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere ». Unde ultimo ducimur ad dictum apostoli, 1 Cor. X-12: *Qui*

(1) August. de dono persev. c. 2, n. 4-9.

se existimat stare, videat ne cadat, et iterum Philipp. II-12: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*, salva interim consolatione quae nobis tanquam filiis, 1 Petr. V-7, loquitur dicens: *Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis... Deus autem omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam suam gloriam in Christo Iesu, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.*

QUAEST. CX.

DE GRATIA QUANTUM AD EIUS ESSENTIAM

Deinde veniendum est ad scrutandum penitius intrinsecam gratiae quidditatem, intimamque rationem. Et primo quidem dicendum de gratia habituali, deinde de actuali.

THESIS VII.

(Art. 1-4).

Gratia sanctificans non est merus extrinsecus favor Dei, nec tegumentum aliquod peccatorum per imputatam iustitiam Christi, imo nec rectitudo formaliter consistens in obedientia mandatorum, sed supernaturale donum animae infusum et inhaerens, quo naturae divinae vere consortes efficimur, et ordinamur ad vitae aeternae beatitudinem in visione Dei. Rectissime autem a theologis dicitur qualitas ad speciem habitus reducenda. Rectissime etiam a plerisque asseritur ab infusis virtutum habitibus realiter distincta, non in animae potentiis, sed in eius essentia subiectata.

§ 1.

Satis constat inter protestantes, eosque omnes qui a protestanticis principiis pendent, gratiam sanctificantem non esse aliquam realitatem animae infusam, eique inhaerentem, sed vel aliquid quod est in solo Deo, ut favor seu benevolentia eius; vel iustitiam qua ipse Christus iustus est, nobis per quamdam fictionem iuris imputatam; vel ad summum, ipsa iustitiae opera quae quis exercet conformiter ad praecepta legis.

Primus dicendi modus fuit Calvini apud Bellarminum l. 1 de grat. c. 3: « Falsum esse contendo, ait, ullam iustitiae « partem in qualitate sitam esse, vel habitu qui in nobis « resideat, sed gratuita acceptione nos esse iustos ». Cuius

fundamentum ex quibusdam veteribus (apud S. Thomam de Verit. Q. 27. a. 1) renovatum, videtur fuisse in hoc, quod gratia gratum faciens intelligitur illud quo homo est acceptus Deo. Acceptus autem intelligitur per Dei acceptationem, quae quidem in ipso Deo est, sicut et dicitur quispiam acceptus homini, non per aliquid quod sit in acceptato, sed per acceptionem quae est in acceptante. Quare, aliquem habere Dei gratiam, vel esse in Dei gratia, id unum significat, Deum nempe habere complacentiam erga illum, ac per hoc, gratia sanctificans nihil omnino in homine ponit, sed tantummodo dicit favorem sese tenentem ex parte Dei.

Secundus dicendi modus fuit Lutheri. Qui cum naturam humanam per peccatum originale essentialiter vitiatam assereret, volebat hominem etiam iustum in qualibet actione sua semper et necessario peccare, ac proinde, semper et necessario remanere peccatorem. Sed perseverantem semper abominationem peccati tegit imputata extrinsecus iustitia Christi, ex qua homo, cum vere in seipso peccator sit et maneat, per quamdam fictionem iuris habet denominationem iusti.

Tertius denique dicendi modus fuit Baii, cuius est propositio 42 a Pio V damnata: « Iustitia qua iustificatur per « fidem impius, consistit formaliter in obedientia mandatorum, « quae est operum iustitia, non autem in gratia aliqua animae « infusa, qua adoptatur homo in filium Dei et secundum in- « teriorem hominem renovatur ». Et differt a duobus praecedentibus, quatenus esse in gratia, iam non ponitur praedicatio pure extrinseca. Convenit tamen, quatenus gratia qua formaliter iustificamur, non est aliquid inhaerens et infusum, actibus praevium et ab eis condistinctum.

Porro omnes istae opiniones tanquam haereticae damnantur a Tridentino, Sess. 6 de iustific. passim, et specialiter in can. 11: « Si quis dixerit, homines iustificari vel sola impu- « tatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, « exclusa gratia et charitate quae in cordibus eorum per Spi-

« ritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat; aut etiam, « gratiam qua iustificamur, esse tantum favorem Dei, ana- « thema sit ». Nam prima opinio notatur in his verbis: *esse tantum favorem Dei*. Secunda in istis: *homines iustificari sola imputatione iustitiae Christi*. Tertia simul cum aliis duabus in illis aliis: *exclusa gratia et charitate quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat*.

Et sane, in sacris litteris gratia qua iustificamur, dicitur primo terminus novae nativitatis. Illius dico nativitatis quae nativitati carnali opponitur; quae iam non est ex sanguinibus, neque ex voluntate carnis, neque ex voluntate viri. De qua loquitur Christus ad Nicodemum, Ioan. III, 5 et seq., ubi explicans qua ratione homo possit habilis reddi ad ingressum in regnum Dei, id fieri docet per regenerationem ex aqua et Spiritu Sancto, subditque quod homo ita ex Deo renatus, spiritus est, sicut qui ex carne nascitur, caro est. Quemadmodum igitur naturali nativitate homo constituitur in esse suo humano, et per hoc ipsum ordinatur ad respondentes operationes humanae vitae, ita per nativitatem ex aqua et Spiritu Sancto, vere et realiter constituitur in quodam esse spirituali seu deiformi, ut ex consequenti, deiformium operationum capax efficiatur. Et ne hoc incredibile Nicodemo videatur, statim affertur comparatio venti quaquaversum velut ex arbitrio spirantis: cuius realitas nobis dubia utique non est, siquidem audimus vocem eius, et tamen nescimus unde veniat aut quo vadat, siquidem latet nos tam origo quam terminus eius. Simili itaque pacto non est existimanda phantastica seu imaginaria nativitas ex Spiritu, etsi occultum sit, supernaturale sit, principium a quo novus homo sumit originem, sicut occultus est, supernaturalis est, supra omnem sensum omnemque naturalem cognitionem est et finis vitae aeternae ad quem ordinatur. *Spiritus,* inquit, *ubi vult spirat, et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat, sic est omnis qui natus est ex Spiritu*. Haec igitur sunt quae de

nova ex Deo nativitate et novo esse in ea accepto docet Dominus in evangelio. Haec sunt ad quae alludit Ioannes in prima sua epistola, III-9, cum dicit: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.* Et Paulus, 1 Cor. V-17, cum de nova in Christo creatura loquitur, aut cum Eph. II-10 ait: *Ipsius enim factura sumus, creati in Christo Iesu in operibus bonis* (id est ad opera bona), *quae praeparavit Deus ut in eis ambulemus.* Nunc autem, esse illud quod in nova nativitate nobis communicatur, esse quo spirituales sive deiformes efficimur, esse cuius ratione sumus nova factura, nova creatura ad exercenda opera bona in finem vitae aeternae, aliquid profecto est non in Deo exsistens, non in quadam fictione iuris consistens, non cum ipso operum exercitio confundendum, sed donum homini qui renascitur intrinsecum, donum infusum, habituale, permanens, fixum, et meritoriorum operorum exercitio natura saltem prius.

Amplius, gratia in sacris litteris dicitur id quo consortes efficimur naturae divinae, θείας κοινωνοὶ φύσεως. Ita quidem in celeberrimo loco 2 Petr. I, 3-11, ubi fit oppositio inter maxima et pretiosa dona ad vitam et pietatem conferentia, quae nobis contulit Deus per Christum, et ea quae ex parte nostra in exercitio virtutum praestanda sunt, ut habeamus introitum in aeternum regnum Domini nostri et Salvatoris Iesu Christi. Quidquid enim nunc sit de distinctione inter gratiam et virtutes, aut de modo quo plurale illud *maxima et pretiosa promissa* debet accipi, certum est gratiam sanctificantem, aut solam, aut cum aliorum donorum comitatu, hic significari. Per hoc autem quod gratia illa dicitur divinae naturae consortium, necesse est in ea intelligere perfectionem quamdam superadditam, per quam anima elevatur supra suam conditionem naturalem, et proportionatur participationi beatitudinis Dei. Semper enim natura indicat essentiam rei cum respectu ad propriam operationem seu proprium finem eius, et ideo, aliquem fieri consortem naturae divinae, nihil aliud est quam

ipsum constitui in tali gradu essendi participato a Deo, secundum quem competens ei sit finis sive beatitudo soli Deo connaturalis (1). Hinc ergo eruitur eadem conclusio ac supra, quia huiusmodi perfectionis accessio haberi omnino non potest per merum extrinsecum favorem Dei, aut per imputationem iustitiae qua iustus est Christus, exclusa omni ontologica atque interna renovatione spiritus mentis nostrae. Imo nec potest formaliter importari per iustitiam operum, praesertim cum iustitia operum sit aliquid consequens ad dictam divinae naturae participationem, et expresse ab ea in praesenti contradistinguatur: Quomodo, inquit, Deus *maxima et pretiosa nobis promissa donavit ut per haec efficiamini divinae consortes naturae*, sic vos *curam omnem subinferentes ministrate in fide vestra virtutem.*

Adhuc, gratia de qua nunc sermo, praedicatur in Scripturis, ut quae nos formaliter facit filios Dei: *Lex*, inquit, *per Moysen data est, gratia et veritas per Iesum Christum facta est.* Ipse enim Iesus Christus est, qui quotquot receperunt eum, dedit eis potestatem filios Dei fieri. Unde apostolus, Rom. VIII-15: *Accepistis spiritum adoptionis filiorum.... Si autem filii, et haeredes, haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.* Porro filius et haeres Dei eatenus quis efficitur, quatenus in eam transfertur dignitatam, eamque essendi conditionem, in qua patet accessus ad possessionem propriarum divitiarum Dei, hoc est ad fruitionem summi et increati boni visi ut est in se. Id enim appellamus haereditatem alicuius, quo ille dives est; et cum Deus nonnisi seipso summo bono dives et beatus sit, seipso scilicet viso, seipso amato, seipso fruitionis obiecto: constat quod possessio haereditatis Dei cum intuitiva visione Dei convertitur. At quo pacto putas intelligi posse, creaturam transferri in eam essendi conditionem in qua ad Dei visionem pateat accessus? Nam cum ultimo fine operandi ipsa

(1) Cf. de Virtutibus, Proleg. cap. 2, § 1.

essendi conditio proportionetur necesse est: aliunde vero, excedit proportionem cuiusvis naturae creatae visio Dei per essentiam. Iterum igitur apparet, translationem hanc importare elevationem ad novam quamdam rationem entis per donum supernaturale, infusum, et inhaerens; apparet quoque essentiam gratiae adoptionis, quae et sanctificans gratia dicitur, in hoc eodem dono esse reponendam.

Vide igitur discrimen inter divinam et humanam adoptionem. Nam adoptio humana nihil physicum ponit in homine, sed tantum aliquid intentionale ad ordinationes rationis pertinens; praesupponit enim, et non facit in adoptato physicam capacitatem fruendi bonis ad quae ius acquirit, transiens in familiam adoptantis. At divina adoptio capacitatem fruendi bono proprio Dei non praesupponit, sed causat, et ideo quadantenus assimilatur generationi per quam generantis natura generato communicatur. Universim autem loquendo, summopere cavendum est ne ea quae apud nos sunt, transferamus ad divina, non attendendo conditionum differentiam. Sicut esse gratum homini, nihil ponit in eo qui gratus esse dicitur; nulla enim mihi accrescit perfectio aut decrescit, secundum quod advenit hominum favor, vel recedit. Et forte idem dici posse putas de eo quod est esse gratum Deo? Absit. Sapienter enim tibi respondebit S. Thomas, quod « sicut scientia Dei « est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra, ita voluntas « eius est effectrix boni, et non causata a bono, sicut no- « stra (1) ». Unde quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum causatum in creatura, diversum tamen secundum differentiam dilectionis. Est namque una communis dilectio secundum quam diligit omnia quae sunt, ut dicitur Sap. XI-25, et secundum istam dilectionem esse naturale rebus creatis elargitur. Alia autem dilectio est specialis, secundum quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturae ad

(1) De Verit. Q. 27, a. 1.

participationem divini boni: et secundum hanc dicitur aliquem diligere simpliciter, quia vult ei bonum aeternum quod est ipse. Proinde, *per hoc quod dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine a Deo proveniens* (1), et sic, omnibus modis contra haereticorum cavillationes positio nostra firmatur.

Haec igitur est sanctificans gratia, quam divinis edocti eloquiis, sancti quoque Patres ab initio praedicaverunt. Haec est de qua Irenaeus l. 5, c. 6, ubi perfectum hominem tribus constare docet, corpore, anima, et spiritu: non dicotomiam per haec verba introducens, sed formale supernaturalis vitae principium asserens. De qua Cyprianus epist. 1 ad Donat. n. 4, ubi adhuc a baptismo recens, grato animo recolit nativitatem secundam quae eum, genitalis undae auxilio, infuso desuper lumine, et coelitus hausto spiritu, in novum hominem reparavit. De qua Augustinus l. 1 de pecc. mer. et remiss. n. 10, ubi veteri Adam a quo peccatum sola imitatione in alios homines transiisse volebant pelagiani, opponit novum Adam Christum, qui praeterquam quod se ad iustitiam exemplum imitantibus praebuit, dat etiam sui spiritus occultissimam fidelibus gratiam, quam latenter infundit et parvulis. De qua Cyrillus Hierosolymitanus, catech. myst. 2, n. 6, ubi baptismum nostrum non in solo extrinseco favore, sicut baptisma Ioannis, consistere docet, sed tum ad purganda peccata valere asserit, tum ad conciliandum Spiritus Sancti donum, et ad inserendum nos Christo tanquam palmites viti. De qua rursus alter Cyrillus l. 4 in Isai. orat. 2, ubi ait formari Christum in nobis, dum divinam quamdam formam, quae est velut character substantiae Dei, Spiritus Sanctus per sanctificationem nobis communicat. De qua demum alii bene multi, cum nos in Christo regeneratos, vere deos appellari dicunt, non natura, sed participatione, non tanquam de substantia

(1) S. Thom. hic, a. 1 in corp.

natos, sed tanquam ex gratia deificatos, tametsi usque modo latens sit ista deificatio. Quippe, nondum apparuit quid erimus, et propterea iusti sunt mundo despecti, sed scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, videntes eum sicuti est (1).

§ 2.

Fide itaque catholica credendum est, gratiam sanctificantem esse quiddam supernaturale, animae infusum, eique inhaerens. Hinc autem ulterius infertur, ut in thesi additum est, rectissime eam a theologis dici qualitatem ad speciem habitus reducendam.

Et Catechismus quidem concilii Tridentini, Part. 2, c. 2, n. 50, non dubitavit asserere id quoque ad fidem definitam pertinere. Ait enim: « Est autem gratia, quemadmodum Tri- « dentina synodus ab omnibus credendum poena anathematis « proposita decrevit, non solum per quam peccatorum fit re- « missio, *sed divina qualitas* in anima inhaerens, ac veluti « splendor quidam et lux quae animarum nostrarum maculas « omnes delet, ipsasque animas pulchriores ac splendidiores « reddit ». At, quidquid sit de rigore huius censurae, quam plures post Dominicum Soto severiorem existimant, pro certo saltem tenendum, doctrinam quae gratiam reponit in qualitate et habitu, ad minus virtualiter in definitione concilii contineri. Unde, ut refert Pallavicinus, l. 8, c. 14, n. 3, quibusdam postulantibus ut expressius declararetur fieri iustitiam per habitum infusam, delecti Patres ad id responderunt, id satis explicari per vocem *inhaeret*, quae stabilitatem significat, et habitibus, non actibus congruit.

(1) Ad complementum doctrinae, cf. tractatum de Deo, ubi de lumine gloriae et visione intuitiva, Q. 12, thes. 13. Et de Virtutibus, Proleg. c. 2.

Non ergo sine ingenti saltem temeritate reiici potest conclusio, cui omnium quoque probatorum theologorum sententia suffragatur. Et aperte deducitur ex dictis in § 1. Ibi enim ex testimoniis revelationis ostensum est nos per sanctificantem gratiam elevari ad superiorem gradum essendi, id est, actuari secundum novum esse, quo assimilamur Deo in ordine ad participationem propriae eius beatitudinis. Atqui esse huiusmodi, utpote homini adveniens post primum esse completum, est procul dubio, non substantiale principium, sed accidens in sola anima spirituali subiectatum. Rursus, accidens quo anima spiritualis in seipsa perficitur, nullum aliud esse potest quam qualitas, ut absque contradictione, posita hypothesi, omnes concedent. Vere igitur dicendum, gratiam sanctificantem esse *qualitatem* divinitus infusam, quae etiam quomodo ad speciem *habitus* reducatur, alibi iam declaravimus, generalem exponendo de habitibus doctrinam. Vide ibi dicta.

Nec in oppositum valet auctoritas quorumdam modernorum de medio tollentium omne accidens ab essentia animae realiter distinctum. Tenentur enim praeiudicatis opinionibus suae philosophiae, quae cum irreductibilem habere videatur ad doctrinam fidei oppositionem, ex hoc vel solo capite, praescindendo nunc ab aliis, est prorsus reiicienda. Logice enim ex ea sequeretur, ens supernaturale inter chimaeras esse collocandum, et non modo gratiam qua iustificamur, sed et omnia maxima et pretiosa promissa per Christum nobis donata, imo ipsos actus salutares, imo ipsum lumen gloriae et beatificam visionem, esse cum essentia seu natura animae realiter idem. Et hoc quidem satis nobis esse debet, nam directa confutatio principii philosophici a quo suam de gratia doctrinam derivant, pleno iure ad philosophiae scholasticae auctores pertinet.

Sed si gratia sanctificans est habitus, estne habitus realiter distinctus ab habitibus virtutum, et speciatim ab habitu charitatis? De qua re S. Thomas in articulo huius quaestionis tertio.

§ 3.

« Quidam posuerunt, inquit Angelicus in praesenti, a. 3, « idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed « differre solum secundum rationem: ut gratia dicatur, se- « cundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum « quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit « ad bene operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in II, « Dist. 26 ». Cui sententiae adhaesit postea Scotus, et post Scotum, praeter ipsius Scotisticae scholae alumnos, Bellarminus l. 1 de gratia, c. 6. At S. Thomas constanter docet gratiam a virtute realiter distingui, et comparari ad virtutes sicut comparatur natura ad suas potentias operativas. De qua sententia ita censuit Suarez l. 6 de grat. c. 12, n. 1: « Sen- « tentiam hanc praeferendam censemus, tum quia a pluribus « et gravioribus theologis recepta est, tum etiam quia est « satis conformis Scripturae et Patribus, tum denique quia « magis commendat divinam gratiam, meliusque totum ordi- « nem supernaturalium perfectionum declarat ».

Et re quidem vera, realem distinctionem omnia quae ex sacris litteris supra allata sunt, satis ostendere videntur. Ibi enim gratia proponitur ut terminus novae nativitatis novaeque creationis, ut natura superior participata a divina, ut forma qua formaliter efficimur deiformes. Sed illud quod se habet ut directus nativitatis terminus, ut natura nova, ut forma regeneratorum in filios Dei, dicit quidem novum *essendi* principium, non autem *operandi,* nisi radicale tantum et remotum. Rursus, radicale principium operandi praesupponitur ad principium proximum atque immediatum, cuiusmodi est virtus. Dicendum igitur, gratiam praesupponi ad virtutes, adeoque ab eis realiter distingui. Et huic conclusioni concordant dicta conciliorum. Nam concilium Viennense ait parvulis in baptismo infundi *gratiam et virtutes*. Et Tridentinum, Sess. 6,

cap. 7, docet iustificationem esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem *gratiae et donorum*: quae dona ibidem explicantur de fide, spe, et charitate, quae simul infusa accipit homo per I. C. cui inseritur. Et catechismus ad parochos, mentem concilii explicans dicit: « Huic autem « (gratiae sanctificanti) additur nobilissimus omnium virtutum « comitatus, quae in animam cum gratia divinitus infundun- « tur ».

Hoc idem apprime suadet analogia ordinis naturalis et supernaturalis, quam exponit Angelicus in praesenti, et plenius de Verit. Q. 27, a 2: « Haec opinio, inquit, *(quod charitas et « gratia per essentiam differant, et quod nulla virtus sit cum « gratia idem)*, rationabilior videtur. Cum enim diversarum « naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicuius finis « in rebus naturalibus tria praeexiguntur: scilicet natura pro- « portionata ad finem illum; et inclinatio ad finem illum, « quae est naturalis appetitus finis; et motus in finem... Homo « autem secundum naturam suam proportionatus est ad quem- « dam finem cuius habet naturalem appetitum, et secundum « naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, « qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est ho- « mini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philo- « sophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis « finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae « proportionem excedens, scilicet vita aeterna quae consistit « in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem « cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis exsistens. « Unde oportet quod homini detur aliquid, non solum per « quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius ap- « petitus in finem illum, sed per quod ipsa natura hominis « elevetur ad quamdam dignitatem secundum quam talis finis « sit ei competens; et ad hoc datur gratia. Ad inclinandum « autem affectum in hunc finem datur charitas; ad exsequen- « dum autem opera quibus praedictus finis acquiritur, dantur

« aliae virtutes. *Et ideo, sicut in rebus naturalibus est aliud « natura ipsa quam inclinatio naturae, et eius motus vel ope- « ratio: ita et in gratuitis est aliud gratia a charitate et a cae- « teris virtutibus.* Et quod haec comparatio sit recte accepta, « patet per Dionysium, cap. 2 Coel. Hierar., ubi dicit quod « non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius « esse spirituale accipiat, sicut nec operationem alicuius na- « turae, nisi prius habeat esse in natura illa ».

Caeterum, cum de habitudine virtutum ad gratiam plenius dixerimus in tractatu de ipsis infusis virtutibus, non est cur ea repetantur quae ibi fuerunt exposita, tum in Prolegom. cap. 2, tum ad Quaest. 62, thes. 1. Et ideo, statim veniendum est ad difficiliorem et maioris momenti controversiam, quae est de essentia gratiae actualis. De qua sit sequens propositio.

THESIS VIII.

(Art. 2).

Praeter gratiam habitualem agnoscenda est gratia actualis qua Deus intellectum et voluntatem hominis intrinsecus movet ad aliquid vel cognoscendum vel volendum vel agendum. Et dupliciter consideratur: primo quidem secundum se, deinde vero in suo proximo ac necessario effectu. Considerata in suo proximo ac necessario effectu, nihil aliud est quam actus supernaturalis indeliberatus potentiae a Deo motae, qui quodam vero sensu in nobis esse dicitur sine nobis. At sumpta secundum se, est motio in facultate recepta, principians eiusmodi actum; quae etiam eiusdem indifferenter entitatis est, sive habeat, sive non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati, qui idcirco in plena potestate voluntatis semper relinquitur.

§ 1.

Praeter habitualem gratiam, agnoscendum esse aliquod aliud gratuitum auxilium Dei interius animam moventis ad aliquid cognoscendum vel volendum vel agendum, manifeste

apparuit ex plerisque testimoniis quae in praecedentibus allata sunt: praesertim vero, ubi de necessitate gratiae, sive ad ipsum fidei et salutaris conversionis initium, sive ad perseverantiam in bono post conversionem perfectam. Non enim sermo hic esse potuit de gratia habituali, utpote quae non principiat, sed consequitur initia conversionis, nec etiam constituit auxilium perseverantiae, sed ad ipsum praesupponitur. Oportebat igitur talem accipere gratiam, qua homo actualiter movetur ad bonum salutare, tum per illuminationem in intellectu, tum per inspirationem in voluntate. Et haec est gratia actualis de qua nunc quaestio.

Sed ne statim ab initio circa motionem intellectus et voluntatis obrepat aequivocatio, animadverte quod motio illa dupliciter accipitur. Primus modus est, vel tamquam ab obiecto facultati praesentato, (sicut dicitur quod intelligibile movet intellectum, et appetibile apprehensum movet voluntatem), vel tamquam a causa obiectum praesentante, (sicut dicitur quod magister movet mentem discipuli, et orator voluntatem auditoris). Qui quidem movendi modus non est proprius soli Deo, sed creaturis quoque, etiam in oeconomia salutis communicatur, utputa angelis vel ministris evangelii de quibus scriptum est: *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi... Et quidem in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum.* Qui etiam in sua intrinseca ratione nunquam variatur, etsi forte per accidens et praeter regulam ordinariam contingat praesentationem obiecti fieri immediate a Deo absque visibili hominum ministerio. Sed nec transcendit ordinem illius gratiae quam externam vocare solent, revelationis scilicet, seu praedicationis, seu suasionis, seu doctrinae; illius dico gratiae quam ipsi pelagiani confitebantur cum dicebant: « Ideo ista (iustitiae opera) sine ope « divina non fieri, quia et hominem Deus creavit cum libero « voluntatis arbitrio, et dando praecepta ipse docet quemad- « modum homini sit vivendum; et in eo utique adiuvat, quod

« docendo aufert ignorantiam, ut sciat homo in operibus « suis quid evitare, et quid appetere debeat; quo per libe- « rum arbitrium naturaliter insitum, viam demonstratam in- « grediens, continenter et iuste et pie vivendo, ad beatam « eamdemque aeternam vitam pervenire mereatur » (1). Et non est illa motio quam iuxta catholicam fidem ponit gratia actualis, de cuius essentia praesens currit disquisitio.

Est igitur alius modus quo accipitur motio intellectus et voluntatis: iam non ex parte obiecti exterius praesentati, sed ex parte causae quae intrinsecus applicat et effective determinat facultatem ad agendum. Notandum porro, quod huiusmodi causa non est nisi vel facultas ipsa, vel Deus, solus potens menti illabi, i. e. interius in ea operari, ut saepe iam ab initio dictum (2). Et si quidem sit ipsa facultas, tunc est *automotio*, sicut quando intellectus factus per prius in actu circa principia, consequenter movet seipsum ad intelligendum conclusionem, aut quando voluntas facta per prius in actu circa finem, consequenter movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Sin autem sit Deus, tunc est *motio instinctiva*, sicut quando anima elicit primum actum, a quo sumit initium processus seu intellectivus seu volitivus, tam in naturalibus quam in supernaturalibus. Et haec instinctiva motio est, quae nunc in considerationem venit: motio scilicet Dei auctoris supernaturalis, intrinsecus moventis mentem ad intelligentiam alicuius veri, et determinantis voluntatem ad affectionem alicuius boni quod ad salutem vitae aeternae pertineat. Haec, inquam, motio est quae nomine gratiae actualis importatur, et ex disertis Scripturarum testimoniis est necesario agnoscenda.

Huc in primis spectat celebris ille locus Ioannis, VI-44, ubi Christus incredulitatem Iudaeorum redarguens, ait: *Nemo*

(1) August. de spir. et litt. c. 2, n. 4.

(2) De his vide Ferrariensem, in l. 3 c. Gent. c. 88 et 89.

potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum. Nam quid est hoc, *traxerit eum*, nisi *moverit eum?* Ea nimirum interiori motione, quae contradistinguitur a praesentatione obiecti, et ab omni eo quod forinsecus in genere eruditionis vel suasionis vel sollicitationis, per visibilium etiam agentium ministerium aut adhibetur, aut adhiberi potest? Subdit enim paulo infra: *Non quia Patrem vidit quisquam, nisi is qui est a Deo, hic vidit Patrem.* Ut scilicet intelligamus hic agi de operatione illi soli propria, qui est rex saeculorum immortalis et invisibilis, qui non ab extra tantum tangit mentem, ostendendo et proponendo rationes vel motiva, sicut facere possunt illi quoque quos videmus homines, sed intrinsecus operatur, suo illapsu applicans potentiam tum intellectivam tum volitivam ad actum quo mens et cognitione veri illustretur, et complacentia boni afficiatur. Huc quoque pertinet illud Act. XVI-14, de Lydia purpuraria *cuius Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo.* Ubi interior operatio solius Dei moventis et inclinantis et inflectentis mentem, expresse opponitur propositioni obiecti, seu evangelicae praedicationi quae etiam a Deo erat, sed per ministerium Pauli. Pertinet et illud 1 Cor. III-6: *Ego plantavi, Apollo rigavit, Deus autem incrementum dedit.* Ubi loquitur apostolus de fructu apostolici ministerii, qui est conversio ad fidem, reditus ad bonam frugem, exercitium pietatis et constantia in bonis operibus; eademque semper est oppositio ac supra, similitudine nunc desumpta ex agricultura. Nam cum de plantatione et irrigatione sermo est, designatur opera extrinsecus per praedicationem seu instructionem seu exhortationem adhibita. Cum autem sermo est de incremento quod soli Deo refertur acceptum, significatur altior illa in intimis hominis operatio, quae « excedit humanam humilitatem, exce« dit angelicam dignitatem, nec omnino pertinet nisi ad agri« colam Trinitatem », ut Augustinus dicit, tract. 80 in Ioan. n. 2.

Est autem interior illa operatio, tum in intellectu, tum in voluntate. In intellectu quidem, nam, Eph. I-18, Deus est qui *dat illuminatos oculos cordis*, ad sciendum spem vocationis, et divitias gloriae eius in sanctis. Et 2 Cor. IV-6, *ipse illucet in cordibus* ad illuminationem scientiae claritatis Dei. Et ib. III-5, de cogitatione bona quae primum etiam boni operis initium praecedere debet: *Non quod*, ait, *sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*, *sed sufficientia nostra ex Deo est.* In voluntate vero, nam ut ait apostolus, Philipp. II-13: *Deus est qui operatur in vobis et velle et perficere,* idque *pro bona voluntate,* i. e. secundum misericors suum consilium et gratuitum propositum. Quare, Thren. V-21, sic orat propheta: *Converte nos*, *Domine*, *ad te*, *et convertemur*. Et Prov. XXI-1, dicitur cor hominis esse in manu Domini: *Quocumque,* inquit, *voluerit*, *inclinabit illud,* eo quod potens est Deus intrinsecus voluntatem flectere ad complacentiam et affectionem cuiusvis boni, etiam particulariter determinati. Unde bene Ferrariensis in l. 3 c. Gent. c. 89: « Est et alius « modus quo Deus aliquando intellectum et voluntatem mo- « vet, non ex naturali inclinatione propriae naturae secundum « se, sed ex sola motione qua applicat intellectum ad intel- « ligendum et considerandum aliquod obiectum, et volunta- « tem ad aliquid volendum movet. Qui quidem actus licet « non dicatur naturalis tanquam naturae principia consequens, « dicitur tamen naturalis in quantum fit virtute superioris « naturae dantis omnibus et esse et operationem; est enim « unaquaeque natura disposita ad obediendum primae omnium « causae » (1).

Ubi iterum vides quantum distet iste modus ab illo alio superius assignato, quo creatura aliqua, sive homo sive angelus, intellectum aut voluntatem alterius per doctrinam vel

(1) Quomodo talis motus voluntatis non sit violentus, pulchre explicat idem auctor, cap. praec.

suasionem movere potest. Certe homo praedicans vel docens, (et eadem est ratio de angelo), non influit lumen intelligibile, nec auget ipsum, nec ponit illud in actum, sed solum proponit quaedam signa intelligibilium intentionum, ad hoc ut ipse auditor per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, signis exterius propositis respondentes, et sese reducat ad scientiae perfectionem adminiculo exemplorum vel argumentorum manuducentium in perceptionem conclusionum quae in praecognitis a se principiis continebantur. Unde principalis causa scientiae est ibi interius lumen intellectus, non secus ac natura interior est principalis causa sanationis: quatenus scilicet actio docentis est ex suppositione luminis intelligibilis et praeexsistentis cognitionis principiorum, eodem plane pacto quo actio medici est ex suppositione virtutis naturae et principii vitalis adhuc incorrupti. Coeterum, influere vel augere lumen intelligibile, intrinsecus applicare mentem ad intelligentiam alicuius veri, intrare terminos intellectus quasi ad utendum eo tanquam subiecto sibi instrumento, id quidem soli prorsus Creatori reservatur (1). Et simile est quantum ad voluntatem. Nam iterum, nec homo nec angelus, nec alia quaevis creatura intrat in eam, sed eatenus inducit eam ad aliquod volendum, quatenus monstrat, manifestat, ostendit hoc aliquid tanquam contentum sub ordine specialis illius boni ad quod voluntas praesupponitur iam inclinata, sicque eam allicit ad volitionem quae sit secundum sensum et directionem praeexsistentis affectionis. Alio autem modo agere in voluntatem quasi ab intus inflectendo eam, multoque magis convertere voluntatem ab una directione in aliam, causando in ea affectionem primam et radicalem ad quam caeterae se habent consequenter, totum hoc extra potestatem creaturae est, sed pertinet ad motionem gratiae

(1) Cf. omnino S. Thom. 1ª Part. Q. 117, a. 1, et de Verit. Q. 11 de magistro.

quam praecitata Scripturae testimonia satis superque demonstrant (1).

Sic igitur apparet veritas illius actualis auxilii de quo nunc sermo (2). Sed de eius natura ampliores iam determinationes merito desiderantur. Et maioris perspicuitatis causa, ad gratiam quam *excitantem* vocant, restringenda erit consideratio, praesertim cum ipsa, ut ex dicendis infra patebit, ab ea quae *adiuvans* dicitur, minime secundum rem distinguatur.

§ 2.

Celebris quidem inter theologos controversia est, inde a saeculo XVII, quoad naturam gratiae excitantis. Alii cum Suarezio volunt nullum per eam haberi auxilium interius in potentiis animae receptum, praeter actus vitales intellectus et voluntatis. Putant enim gratiam excitantem esse ipsum actum

(1) His consentanea sunt quae scribit S. Ignatius in exercitiis spiritualibus, regula secunda pro pleniori discretione spirituum : « Solius est « Dei Dñi nostri dare consolationem animae sine causa praecedente, quia « proprium est Creatoris animam intrare, egredi, facere motionem in « illa.... Dico, sine causa, i. e. sine ullo praevio sensu vel cognitione « alicuius obiecti per quod talis consolatio adveniat animae per eius « proprios actus intellectus et voluntatis ». Et in versione ms., hoc loco habetur sequens citatio : *B. Thomas, 1-2, Q. 9, a. 6, et Q. 10, a. 4*, quibus locis Doctor angelicus agit de motione voluntatis, movente Deo. Sic Roothan in notis l. c.

(2) Nota bene quod allata testimonia de interiori operatione Dei in nobis non possunt restringi ad solam influentiam habituum a Deo in anima. Quaedam enim sunt quae hunc sensum absolute non ferunt, ut Ioan. VI-44. Quaedam vero quae vel exclusive vel inclusive saltem, referuntur ad ea quae antecedunt iustificationem et habituum infusionem : exclusive, ut Act. XVI-14 ; saltem inclusive, ut 1 Cor. III-6, 2 Cor. III-5, Philipp. II-13, etc. Denique, etiam post infusos habitus agnoscenda est ulterior et specialis operatio Dei in corde, ut in quaestione de perseverantia probatum est. Omnibus ergo modis, speciales actualis gratiae motiones oportet hic intelligere.

indeliberatum bonae cogitationis vel piae affectionis, qui a Deo et homine simultanee et aeque immediate producitur. « Ego, inquit ipse Suarez l. 4 de grat. c. 1, n. 12, nullum « auxilium internum, potentiisque animae inhaerens, praeter « actus vitales et actiones eorum, nec alias qualitates per se « infusas agnosco, nisi vel habitus vel supernaturales actus « vitales ». Et infra, c. 4, n. 2: « Censeo nullam entitatem in- « fundi, quae sit prior tempore vel natura ipso actu gratiae « excitantis, vel principium proximum eius, sed solum Spiri- « tum Sanctum immediate ac per seipsum infundere hos actus, « elevando potentiam ad conficiendum illos ». Huic opinioni e diametro alia opponitur, quae vult gratiam excitantem non esse formaliter ipsum actum vitalem indeliberatum, sed proximam causam eius: videlicet, vim transeunter menti impressam, ad instinctivum actum impulsivam atque applicativam, necnon (si infusus habitus desit), intrinsece elevantem potentiam, ut sit proportionatum actus principium quantum ad supernaturalitatis modum. « Alio modo potest intelligi Deus « (auxilium praebere), aliquid in potentia efficiendo, quod non « sit actus secundus seu vitalis, sed tantum aliqua entitas per « modum actus primi, non tamen permanentis in potentia « non operante, sed durantis solum quamdiu potentia opera- « tur, ut in hoc, ab omni qualitate quae per modum habitus « nobis infunditur, distinguatur. Et hoc genus auxilii ponunt « aliqui moderni theologi, et vocant illud actuale...., quia « est aliquid transiens, ut ita distinguant illud ab habituali « auxilio (1) ».

In hoc igitur situm est totius controversiae punctum: Sintne actus supernaturales indeliberati, ipsa secundum se actualis gratia excitans, an solum immediatus, proximus, et necessarius effectus eius: ita scilicet ut formalitas gratiae reponenda sit, vel non, in motione intus a Deo recepta, qua mens ad dictos

(1) Suarez, ubi supra, l. 3, c. 1, n. 12.

actus eliciendos determinetur. Porro, ut cuique consideranti patebit, non potest controversia eiusmodi directe dirimi ex revelationis documentis, cum revelatio id unum directe nos edoceat: Deum in nobis operari velle et perficere, Deum aperire mentem et tangere cor, adeoque esse in nobis, et non ex nobis libere agentibus, quasdam cogitationes, et inspirationes a Spiritu Sancto. Quo autem modo haec contingant, per se non dicit, sed sicut in aliis quaestionibus pene innumeris, relinquit colligendum per ratiocinium et analysim metaphysicam. Nunc autem, prior ille modus secundum quem ad actum vitalem indeliberatum Spiritus Sanctus concurreret, non subordinando sibi potentiam, i. e. non immittendo in ea quo impellatur et elevetur ad productionem actus, sed actum ipsum immediate influendo, et cum ea coefficiendo: iste, inquam, modus non uno ex capite impossibilis ac metaphysice repugnans tibi forsitan videbitur.

Et primo quidem, ex parte conventus potentiae creatae cum Spiritu Sancto ad coefficiendum actum. Quotiescumque enim duo agentia coniugantur ad effectum unum, aut casu coniugatio fit, aut certe ipsius coniugationis debet esse causa per se. Causa autem per se vel erit unum e duobus agentibus determinans alterum ad coagendum, vel aliquod tertium determinans utrumque. Atqui non est tertium quoddam agens determinans coniugationem Spiritus Sancti cum facultate creata, ut facile, puto, concedent omnes. Sed nec est unum e coniugandis determinans alterum ad coagendum: non facultas creata Spiritum Sanctum, ut est per se evidentissimum; non Spiritus Sanctus facultatem creatam, cum ex hypothesi Spiritus Sanctus nihil in ea efficiat quod sit per modum actus primi, sed influat tantum in actum secundum, (piam cogitationem, pium affectum), qui causalitate facultatis est natura posterior. Erit ergo casualis simultaneus ille Spiritus Sancti cum intellectu et voluntate concursus, ad coefficiendum indeliberatos actus in quibus essentia gratiae collocatur. Et si casuale est princi-

pium ex quo proxime gratia procedit, tunc, ut de aliis innumeris repugnantiis sileam, gratia illa iam non est Dei gratia.

Sed haec, si placet, omitto. Veniamus ad influxum quem in piam cogitationem vel pium affectum haberet potentia, non a Deo mota, sed concomitanter cum Deo agens. Et primum omnium, videtur esse aperta impossibilitas, si pia cogitatio vel pius affectus consideretur ut actus *indeliberatus*. Etenim, omne quod transit de potentia in actum debet moveri ad exercitium actus, aut a se, aut ab alio. Ad exercitium autem actus indeliberati facultas non movetur a se. Unde, si nec ab alio moveatur, et nihilominus agere supponatur, eo ipso ponitur actio cuius deest ratio sufficiens. « Voluntas, ait S. Thomas, 1-2, Q. 9, a 4, movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inceperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliqua voluntate praesupposita. Non autem est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis ». Qui quidem exterior movens est solus Deus, ut expresse docet Angelicus paulo infra, a. 6 (1). Porro actus indeliberatus in quaestione nunc positus, ille ipse primus motus facultatis est, cuius causa cum non sit aliquod consilium vel aliqua voluntas antecedens, aliud esse non potest quam instinctus seu motio applicativa ad agendum, eaque recepta a primo movente Deo. Tollitur autem huiusmodi instinctus, semel ac fa-

(1) Cf. etiam l. 3 c. Gent. c. 89.

cultas dicitur coniugari Deo, et nihil ab eo recipere quod sit natura prius ipso actu sanctae cogitationis vel piae affectionis. Ergo, hac suppositione facta, impossibilis est omnis influxus creatae facultatis in actum praedictum.

At nondum satis, quia crescit repugnantia, si indeliberatus actus iam consideretur ut *supernaturalis*, et aliunde facultas supponatur infuso habitu destituta. Nam si quando agentis virtus improportionata sit ad aliquod genus actuum, (sicut improportionata est omnis naturalis facultas ad actus entitative supernaturales), eadem illa virtus, nisi augeatur vel elevetur, nunquam poterit esse eiusmodi actuum principium elicitivum. Hic autem, ex hypothesi, virtus facultatis in nullo augetur aut elevatur. Repugnat ergo ut sanctae cogitationis et piae affectionis supernaturalis, partiale etiam seu inadaequatum principium exsistat. Equidem distinguere solent inter vitalitatem actus et supernaturalitatem eius, dicendo quod facultas dat actui esse vitale, Spiritus autem Sanctus assistens esse supernaturale. Sed hoc nihil est, et tota explicatio nititur falso supposito. Suppositum enim est quod soli operationi vitali qua tali proprium sit esse ab intrinseco. At vero, commune hoc est omni operationi, et secundum omnia quae suscipit praedicata. *Actio alicuius, etiamsi sit eius ut instrumenti, oportet quod ab eius potentia egrediatur*, inquit S. Thomas de Pot. Q. 3, a. 4. Neque in hoc distinguitur actio vitalis a non vitali, bene vero in eo quod actio non vitalis, etsi ab intrinseco, non tamen manet in intrinseco, sed consistit in quadam emissione ad extra, utpote tota se ordinata ad perficiendum aliquid exterius. E contra, actus vitalis ita est ab intrinseco, ut etiam maneat in intrinseco, tamquam omni ex parte propria ipsius operantis actualitas et perfectio. Unde apud philosophos, operatio non vitalis et operatio transiens, operatio vitalis et operatio immanens convertuntur. Denique, in hoc distant viventia a non viventibus, quod viventia operantur ad suam ipsorum perfectionem, alia vero

non. Caeterum, tam impossibile est concipere operationem quamlibet, quae se tota non egrediatur e virtute agentis, vel simplici, vel certe intrinsecus aucta seu elevata, ac impossibile est concipere cursum qui non sit a currente, et calefactionem quae non sit a calefaciente. Rursus itaque dico : Virtus facultatis coniugatae cum Spiritu Sancto, intrinsecus non augetur, nec elevatur. Metaphysice igitur repugnat ut sit quocumque modo elicitivum principium supernaturalis actus sanctae cogitationis et piae affectionis.

Adhuc ex parte unitatis eiusdem actus nova occurreret impossibilitas. Non enim intelligitur quomodo duo agentia possint concurrere in eamdem numero operationem, nisi ad invicem subordinentur, et unum agat in virtute ab alio accepta. Sicut pictor et penicillus eatenus in unam pingendi actionem conveniunt, quatenus penicillus subordinatur pictori, et agit in virtute quam ab eo accipit, non quidem per modum formae permanentis, sed per modum intentionis fluentis. Et idem proportionaliter dicendum in praesenti. Unde, cum S. Thomas, 2-2, Q. 23, a. 2, excludit opinionem Magistri ponentis quod charitas non sit aliquid creatum in anima, sed ipse Spiritus Sanctus, et examinat varios modos quibus opinio ista posset exponi, ne in cogitationem quidem ei venit modus qui esset consentaneus principiis adversariorum, simultanei concursus Spiritus Sancti cum naturali facultate in unius actus coefficientiam. Etenim, ut alibi ait: « Una actio « non procedit a duobus agentibus unius ordinis », i. e. inter se non subordinatis (1).

Necesse igitur omnino est agnoscere motionem a Spiritu Sancto receptam, qua anima determinetur ad actum indeliberatum supernaturalem. Et si quidem anima habitibus supernaturalibus instructa supponatur, motio ista est motio applicans facultatem habitualiter elevatam, eamque instinctive

(1) S. Thom. 1 Part. Q. 105, a. 5 ad 2um.

determinans ad actum et obiectum eius. Sin autem minus, est motio non solum applicans, sed simul etiam transeunter elevans potentiam, et supplens habitus defectum. Utroque autem modo, non in ipso actu supernaturali indeliberato, sed in motione qua principiatur ille actus, recte repones essentiam excitantis gratiae, quae utique dicenda est esse immediate a Deo, ab eoque *solo:* a Deo, inquam, aperiente intellectum et tangente cor suae creaturae.

Quod si ulterius quaeras, cuiusnam generis sit huius motionis entitas, respondeo primo, quod satis est si concipiatur per analogiam ad virtutem illam fluentem quae recipitur in instrumentis apud nos notissimis, et se habet *ut quo* instrumentum applicatur, vel etiam elevatur ad actum excedentem proportionem suae propriae formae. Id, inquam, satis est, quin oporteat omnino determinare quaenam sit categoria Aristotelis ad quam praedicta entitas est referenda. Nam etiamsi illa non posset assignari, sequeretur ad summum quod aristotelicae categoriae non adaequate dividunt ens creatum : in quo quidem non esset, praesertim pro plerisque adversariis, magnum inconveniens. — At respondeo secundo, quod aliquid est in genere dupliciter: uno modo simpliciter et proprie, sicut species quae sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut punctum quod reducitur ad genus quantitatis, quia licet non sit extensum in partes, adhuc tamen accipitur ut quoddam quantitatis principium (1). Et hoc modo tantum, omissis aliis rationibus, motio gratiae, utpote non habens esse completum et fixum, sed incompletum et fluens, sub genere contineri potest. Nunc autem, cum sit id quo facultas fit actu principians piam cogitationem vel indeliberatam affectionem, haud male reducetur ad genus qualitatum quibus potentiae disponuntur ad operationes suas. — Animadverto denique tertio, quod omnibus modis nihili faciendum erit ter-

(1) S. Thom. 1 Part. Q. 3, a. 5.

riculamentum illud quod aliqui apponunt de *qualitate mortua*. Quid enim, quaeso, sibi vult qualitas mortua? Si ideo mortua dicitur qualitas, quia non pullulat ex intrinsecis subiecti principiis, (et non apparet alia vel verosimilis ratio appellationis): tunc, inter qualitates mortuas ponere oportebit gratiam sanctificantem, virtutes supernaturales tam theologicas quam morales, lumen gloriae, et quidquid recensetur inter habitualis gratiae dona. Haec enim omnia ex intimis nostris nequaquam oriuntur, et non differunt ab actualibus motionibus nisi in quantum afficiunt potentias permanenter, motiones vero afficiunt eas solum transeunter. Sed non ea demum differentia est, qua alia ab aliis secundum esse vivum et esse mortuum unquam distinguentur. Denique, si per abusum terminorum, vivam qualitatem vocare placet eam quae perficit principium operationis vitalis, i. e. immanentis, tam viva dici poterit qualitas motio, quam qualitas habitus. Quapropter, a primo ad ultimum, ne umbra quidem solidae rationis in hoc esse potest.

Caeterum, non in his et similibus principalis est oppositionis adversariorum causa, sed altius repetunt principium, existimantes iam pessum ire libertatem arbitrii, semel ac admittitur necessitas praemotionis ad indeliberatum actum. Videtur enim eis quod propter paritatem rationis, alia adhuc motio ad unum pariter determinans requireretur pro actu deliberato, ac per hoc, quod in praedeterminismi doctrinam necessaria quadam consequentia oporteret devenire. Verum, haec ipsa consequentia et rationis paritas est, quae omnino neganda apparebit cuilibet attendenti ad principia ab initio exposita (ex 1ª-2ª, Q. 9), de modo quo voluntas et movet seipsam, et per prius a movente Deo movetur. Re enim vera, *voluntas non secundum idem movet et movetur, nec secundum idem est in actu et in potentia, sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum quae sunt ad*

finem, ut scilicet actu ea velit (1). Hoc generale principium est. a quo lucem accipiunt ea fere omnia quae ad voluntatem spectant: principium autem dico, quod plenam applicationem habet in praesenti. Nam per instinctivam motionem ad actum indeliberatum, voluntas facta est in actu circa aliquod bonum de ordine salutis, quatenus actu afficitur exempli causa, circa Deum prout amabilem, prout colendum, etc., vel circa bonum fugiendi poenas aeternas, tendendi in beatitudinem a Deo promissam, denique circa quodvis obiectum peculiaris virtutis, puta castitatis, sobrietatis, patientiae, etc. etc. Iam igitur potens est *movere se*, in virtute quidem motionis prius acceptae, sed cum pleno dominio sui actus, in id quod sub bono praedicto continetur, omnia intelligendo iuxta explicationes datas in prolegomeno, § 1 et 2. Sequitur ergo, nullam requiri posse ulteriorem gratiae motionem pro actu deliberato. Et si nulla requiritur ulterior gratiae motio pro actu illo, dicendum quod ipsa actualis gratia semper est eiusdem entitatis, sive habeat, sive non habeat ultimum effectum in libero voluntatis consensu repositum: eo fere pacto quo sacramenta semper sunt entitate et virtute et causalitate eadem, sive obtineant, sive non obtineant ultimum illud ad quod causandum sunt ordinata, scilicet iustificationis gratiam quae dicitur *res* sacramenti.

Sed sunt qui conclusionem ultro concedentes quoad eos qui infusis habitibus instruuntur, illam reiiciunt quantum ad eos qui eisdem sunt destituti. Et ratio eorum est quia priores habent in se permanentia principia supernaturalis operationis, et ideo sine difficultate admittitur propter argumentum mox factum, ipsos non indigere pro actu deliberato aliqua motione gratiae distincta a motione gratiae excitantis. At in aliis suppleri debet defectus habitus supernaturalis per motionem elevantem, et haec motio, cum sit transiens et fluens,

(1) S. Thom. 1-2, Q. 9, a. 3 ad 1um.

eadem numero pro duobus actibus distinctis, indeliberato et deliberato, esse non potest. Quomodo ergo gratia excitans, dato quod semper sufficiat ad hoc ut voluntas possit seipsam movere ad bonum opus quoad substantiam actus, valeret etiam per se solam ad supernaturalitatis modum? Et illi quidem sic ratiocinantur, ut ubi infusus habitus deest, ulterioris motionis necessitatem adstruant. Sed nescio an omnes conditiones quae in considerationem venire debent, sufficienter attenderint. Et recte quidem asseritur debere suppleri per actualem et fluentem elevationem, id quod deest facultati quominus sit proportionatum principium elicitivum supernaturalis actus. Nec de hoc dubium aliquod superesse potest. Sed eatenus sequeretur, elevationem in ordine ad actum deliberatum debere esse entitate et numero distinctam ab ea quae est ad indeliberatum, quatenus ad positionem posterioris actus iam cessasset motio qua voluntas elevatur ad priorem. Hoc autem impossibile esse, facile est videre. Nam cum nihil moveat nisi in quantum est actu, oportet ut voluntas adhuc sit in actu piae affectionis indeliberatae, quando incipit seipsam movere ex libertate sui arbitrii. Et si ad positionem actus deliberati, adhuc est actus instinctivus supernaturalis simul cum motione supplente in potentia habitus defectum, dicendum sane, nullam esse necessitatem novae motionis elevantis, sed unam eamdemque pro utroque actu sufficere, eo vel magis quod isti duo non ut disparati inter se comparantur, sed potius ut ad invicem subordinati. Non ergo disparis *in hac parte* conditionis est actualis gratia in iusto et in peccatore, sed semper est eiusdem entitatis, habeat vel non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati, qui ex consequenti, in plena potestate, plenoque dominio voluntatis semper etiam relinquitur.

Sed haec ampliorem forte lucem accipient ex iis quae dicenda supersunt in sequenti quaestione, cui titulus apud S. Thomam: de divisione gratiae.

QUAEST. CXI.

DE DIVISIONE GRATIAE

Communis apud antiquos doctores divisio est gratiae gratum facientis, tum in *operantem* et *cooperantem* (S. Thom. a. 2), tum in *praevenientem* et *subsequentem* (Id. a. 3). Et neutra coincidit cum divisione alia, in gratiam *excitantem* et *adiuvantem* (Trident. Sess. 6, cap. 5), quae nonnisi posterius introducta est, quando exorta haeresi protestantica, debuerunt partes gratiae et liberi arbitrii contra novos errores diligentius exponi. Imo, tum a prima, tum a secunda, tum a tertia divisione distinguitur illa alia in gratiam *efficacem* et *sufficientem,* quae ordine chronologico ultimum tenet locum, et tempore demum controversiae iansenianae, postquam coepissent agitari subtiliores quaestiones quibus disputationes cum protestantibus aperuerant viam, maxime fuit pervulgata.

Non est autem cur mireris divisiones istas decursu saeculorum, unam post aliam, pro controversiae exigentiis paulatim introductas. Esset quidem unde mirareris, si praedictae divisiones importarent gratias diversas secundum essentiam, quasi cum processu temporis, et secundum necessitates causae, adinvenissent et veluti creavissent theologi nova gratiae auxilia Patribus incognita. Esset, inquam, unde mirareris, quia si nemini nostrum competit multiplicare entia, (aut sine, aut etiam non sine necessitate), multo minus id convenit theologis, qui doctrinam tractant sibi commissam, non a se inventam, ad se perductam, non a se prolatam, in qua non auctores esse debent, sed custodes et fideles expositores. Nunc autem, omnes divisiones recensitae nihil aliud important quam multiplices respectus unius semper invariatae gratiae ad suos effectus: quatenus eadem gratia nata est tanto plures denominationes suscipere, quanto plures in effectibus

eius considerari possunt vel res vel formalitates distinctae. Unde S. Thomas, a. 2 ad 4um: « Dicendum quod gratia operans et cooperans est eadem gratia, sed distinguitur secundum diversos effectus ». Et art. 3 in corpore: « Dicendum quod sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiatur ». Et iterum in resp. ad 3um: « Dicendum quod gratia non diversificatur per hoc quod est praeveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut de operante et cooperante dictum est ». Porro, eamdem omnino esse rationem de aliis divisionibus, in decursu huius disputationis clare apparebit.

Animadvertendum denique, quod duae priores divisiones accommodantur a veteribus gratiae etiam habituali: ut haec gratia dicatur praeveniens vel operans, (operans scilicet, non effective, sed formaliter), pro quanto iustificat animam, faciendo hominem gratum Deo; subsequens vel cooperans, secundum quod est causa meriti, iam non solum hominem, sed opus hominis gratum reddendo. « Per gratiam *operantem* significatur ipsa gratia (*habitualis*) prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem » (1). Et infra: « Dicitur *cooperans*... quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est. Unde illud quod gratia ministrat, est sicut ultimum complementum, et propter hoc dicitur cooperans, quasi complens illud quod per liberum arbitrium ut praeiacens exhibetur » (2). Verum, quia ista sine difficultate intelliguntur, non opus erit in praesenti, de ipsa habituali gratia specialem facere mentionem. Sed convenientius visum est ab ea praescindere, sicut et ab omni eo quod ante iusti-

(1) S. Thom. in II, D. 26, Q. 1, a. 5 in corp.
(2) Ibid, ad 4um.

ficationem locum eius tenet in ordine ad supernaturalitatem actuum, ut de sola gratia actuali in sua habitudine ad liberum arbitrium, tota absque confusione procedat disputatio.

THESIS IX.

(Art. 2-3).

Apud veteres theologos divisio gratiae, non modo habitualis, verum etiam actualis, nusquam assignatur secundum diversas ipsius gratiae entitates, sed solum secundum diversos quos habet effectus, a prima inchoatione boni operis usque ad ultimum terminum finalis perseverantiae. Et divisio quidem in *praevenientem* et *subsequentem* attenditur secundum quod dicti effectus habent ordinem prioritatis et posterioritatis ad invicem. Divisio autem in *operantem* et *cooperantem*, secundum quod alii sunt quibus anima incipit velle vel intendere aliquod bonum pertinens ad salutem vitae aeternae, alii vero, quibus opere iam explet vel prosequitur id quod habet in proposito vel praeconcepta intentione.

Dictum est quod divisio gratiae actualis semper accipitur per respectum ad eius effectus, qui procul dubio sunt actus salutares. Sed actus illi possunt primo considerari comparative ad invicem, secundum quod alii ab aliis per certas differentias diversificantur. Et sic venit divisio gratiae in *praevenientem* et *subsequentem*, in *operantem* et *cooperantem*. Possunt secundo considerari singillatim in seipsis, secundum quod sunt a gratia simul et libero arbitrio, mediante tamen actu instinctivo qui est a gratia sola. Et sic est divisio in *excitantem* et *adiuvantem*. Possunt tertio considerari in suo nexu cum causa, secundum quod cum ea possibiliter tantum, vel etiam actualiter, imo et infallibiliter coniunguntur. Et sic divisio ultima assignatur in *sufficientem* et *efficacem*.

Porro veteres, propter rationes infra exponendas, de sola divisione primo loco recensita agere solebant. Ad cuius expositionem sufficiet adducere auctoritates quibus haec distinctio explicatur, simul cum locis Scripturae et argumentis etiam instrinsecis quae illam legitimant.

§ 1.

De gratia operante et cooperante. -- Principio notandum, Scripturam saepius distinguere operationem gratiae quantum ad initium boni operis, et quantum ad eius consummationem. *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Iesu,* inquit apostolus, Philipp. I-6. Et ad idem pertinet quod paulo infra, II-13, subditur: *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere.* Ad idem quoque spectat oppositio inter volentem et currentem, de qua, Rom. IX-16: *Non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei.* Haec nempe distinctio est, maxime obvia, naturalis, et usitata apud homines, secundum quam in quocumque genere negotiorum distinguitur inter incipere et absolvere, inter velle et facere, inter intendere et exsequi, inter statuere sibi finem et opere prosequi finem. Pronum igitur erat ut in negotio quoque salutis introduceretur eadem illa distinctio, et gratia movens ad bonum salutare sub diversis denominationibus acciperetur, tum in ordine ad volendum seu incipiendum seu proponendum, tum in ordine ad agendum seu explendum seu perficiendum.

Hinc Concilium Milevitanum, can. 4: « Quisquis dixerit... « non per gratiam nobis praestari ut quod faciendum cognoverimus, etiam facere *diligamus* atque *valeamus*, anathema « sit ». Et Coelestimus I in epist. ad Gallos, c. 8: « Praeparatur *voluntas* a Domino, et ut boni aliquid *agant,* paternis « inspirationibus suorum ipse tangit corda filiorum ». Et ibid. c. 12: « Per Deum fit ut aliquid boni et *velle* incipiamus et « *facere* ». Et rursus: « Agit in nobis ut quod vult, et *veli-* « *mus* et *agamus* ». Et Arausicanum, can. 4: « Si quis, ut a « peccato purgemur, voluntatem nostram Deum exspectare « contendit, non autem ut etiam purgari velimus, per Spiri- « tus Sancti operationem in nobis fieri confitetur... resistit « apostolo salubriter praedicanti: Deus est qui operatur in

« nobis et *velle* et *perficere* ». Et infra, in fine canonum: « Ipse nobis... amorem sui prius inspirat..., ut cum ipsius « adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus ». Et Augustinus l. 4 c. Iulian. n. 16, ait quod aliud est velle esse castum, sobrium, iustum; aliud vero esse in re ipsa. Denique, nihil frequentius apud ipsum, quam quod, tum ad bene volendum, tum ad bene agendum, homo divino praevenitur auxilio.

Nunc autem, gratiae sic dupliciter acceptae, secundum quod homini principium est incipiendi seu volendi, deinde et perficiendi seu agendi, accommodatum est nomen gratiae *operantis* et *cooperantis*, iuxta illud Augustini l. de grat. et lib. arb. c. 17: « Ipse ut velimus operatur incipiens, qui vo- « lentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus, operatur; « cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus, nobiscum « cooperatur. Tamen, sine illo vel operante ut velimus, vel « cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil va- « lemus ». Sed nec alia huius denominationis ratio quaerenda est, praeter illam quam suppeditat vulgaris usus nominum apud nos. Certe, auxiliari *cooperando* is solus dicitur, qui adiuvat alium ad finem quem ille sibi iam supponitur praestituisse. Quod si quis id forte agat, ut alterum adducat ad aliquid primo volendum, nondum dicetur ei cooperari, sed magis operari ad reductionem voluntatis eius in intentionem finis. Cum autem alter inceperit finem velle, si ei ulterius operam praestet ad finis prosecutionem, tunc et tunc tantum verificabitur *cooperationis* et nomen et ratio. Haec iam, servata proportione, applica Deo in nobis intus operanti per gratiam, et de divisione gratiae in operantem et cooperantem, rectum conceptum habebis.

Sane vero, haec est notio quam S. Thomas in praesenti proponit dicens: « Operatio alicuius effectus non attribuitur « mobili, sed moventi. In illo ergo effectu in quo mens no- « stra est mota, et non movens, solus autem Deus movens,

« operatio Deo attribuitur, et secundum hoc dicitur *gratia* « *operans*. In illo autem effectu in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed « etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans* ». Sed cave ne haec perperam intelligas. Cave ne imagineris quod *effectus in quo mens nostra est mota*, *et non movens*, sit effectus in quo nullas partes habeat liberum arbitrium. Nam contra talem interpretationem protestaretur evidenter exemplum quod statim subiungit Angelicus de actu interiori voluntatis, in quo, inquit, *voluntas se habet ut mota*. Protestaretur et responsio ad 2um, ubi dicitur quod « per motum li- « beri arbitrii, dum iustificamur, Dei iustitiae consentimus ; « ille tamen motus non est causa gratiae, sed effectus: unde « tota operatio pertinet ad gratiam ». Sensus igitur est, quod in illo effectu, eatenus mens nostra est mota et non movens, quatenus liberum arbitrium se habet solum ut obsequens suggestioni quae a Deo est, nondum ut se movens in terminum *cuius praeconcepta in se volitio sit*. Sicut quando aliquis ab alio persuadetur ut incipiat aliquid velle, consideratur tanquam ab eo motus, etsi libere consentiat: et quando iam agit in virtute suae praeviae determinationis, tunc tantum consideratur tamquam ultro se movens, etsi possit esse et movens simul et motus, si adhuc ab alio adiuvetur, sive quoad confirmationem voluntatis, sive quoad exsecutionem operis. Et secundum hunc sensum distinguit S. Thomas gratiam operantem et cooperantem, ut clarissime etiam apparet ex responsione ad 3um : « Dicendum, ait, quod *cooperari* dicitur aliquis..., *ut adiuvans* « *ad praesuppositum finem*. Homo autem per gratiam operan- « tem adiuvatur a Deo, ut bonum velit. Et ideo, praesuppo- « sito iam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur ».

Sic igitur, gratia actualis semper est eiusdem essentiae in seipsa, sive operans dicatur, sive cooperans, quia semper habet eamdem rationem adiutorii ad liberos actus voluntatis, hoc est: tum ad primum actum qui apud apostolum significa-

tur per hoc nomen *velle,* tum ad actus consequenter se habentes, qui apud eumdem apostolum significantur per hoc nomen *perficere*. Et solum superest hic animadvertendum, quod cum velle et perficere sumi possint, vel respectu alicuius particularis operis, vel respectu totius operis salutis, inde diversa enascitur applicatio divisionis in gratiam operantem et cooperantem.

Nam si velle et perficere accipiantur respectu alicuius particularis operis, sic gratia operans dici poterit in ordine ad actum interiorem voluntatis; cooperans in ordine ad exteriorem pro quanto scilicet exterior se habet ad interiorem ut terminus et consummatio. Et haec est applicatio divisionis quam facit S. Thomas in praesenti. « Est in nobis, inquit, duplex « actus. Primus quidem interior voluntatis, et quantum ad istum « actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, « et praesertim cum voluntas incipit bonum velle, quae prius « malum volebat; et ideo, secundum quod Deus movet hu« manam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius « autem actus est exterior, qui cum a voluntate imperetur, « consequens est quod ad hunc actum operatio attribuatur « voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adiuvat, « et interius confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, « et exterius facultatem operandi praebendo, respectu huius« modi actus dicitur *gratia cooperans* ».

Si autem velle et perficere sumantur respectu totius operis salutis, sic gratia operans dicetur omnis gratia quae movet ad actus dispositivos et praeparatorios, usque ad illum in quo mens consentit Deo iustificanti, incipitque velle bonum simpliciter, adhaerendo ultimo fini. Cooperans vero ea omnis quae ad consequentes actus meritorios iuvat animam iam sanatam, et iam volentem bonum per adhaesionem ad finem charitatis. Et hoc alio modo loquitur S. Thomas multis in locis, utputa infra, Q. 113, in prooemio: in 3ª Part. Q. 86, a. 4 ad 2ᵘᵐ, et a. 5 ad 1ᵘᵐ, etc. Sic praesertim Augustinus in li-

bro de gratia et libero arbitrio, ut bene ostendit Molina in Concordia, Q. 14, a. 13, Disp. 42.

§ 2.

De gratia praeveniente et subsequente. — Haec divisio fere ad praecedentem reducitur, et facilioris adhuc intelligentiae est, cum sit secundum solum ordinem prioritatis et posterioritatis effectuum gratiae in nobis. Sunt enim in anima tres praecipui effectus gratiae actualis: quorum primus est, ut bonum velit; secundus est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; tertius est, ut in bono perseveret. Et ideo gratia actualis, secundum quod causat in nobis primum effectum, vocatur praeveniens respectu secundi effectus, et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi. Imo, ut addit S. Thomas, sicut unus effectus est posterior uno effectu, et prior alio, ita gratia potest dici praeveniens et subsequens secundum eumdem effectum respectu diversorum.

Caeterum, fundatur haec distinctio super doctrinam Scripturae, quae haec duo apertissime docet: primo, quod in omnibus a Deo praevenimur; secundo, quod etsi multa Deus faciat in homine bona quae non facit homo, nulla tamen esse possunt bona quae facit homo, et non facit Deus ut faciat homo. Unde Augustinus, l. 2 c. duas epist. Pelag. c. 9: « Avertat Deus hanc amentiam, ut in donis eius nos priores « faciamus, posteriorem ipsum: quoniam *misericordia eius « praeveniet me,* et ipse est cui fideliter veraciterque canta« tur: *Quoniam praevenisti eum in benedictionibus dulcedinis...* « Ergo benedictio dulcedinis est gratia Dei, qua fit in nobis « ut nos delectet, et cupiamus, hoc est, amemus quod prae« cipit nobis; in qua si nos non praevenit Deus, non solum « non perficitur, sed nec inchoatur a nobis. Si enim sine illo « nihil possumus facere, profecto nec incipere, nec perficere:

« quia ut incipiamus, dictum est: *Misericordia eius praeveniet* « *me;* ut perficiamus, dictum est: *Misericordia eius subseque-* « *tur me* ».

Et de divisione in gratiam operantem et cooperantem, praevenientem et subsequentem, hactenus satis.

THESIS X.

A praecedenti divisione omnino est secernenda divisio actualis gratiae in *excitantem* et *adiuvantem*, quae iam non attenditur respectu diversorum actuum volendi et perficiendi, sed respectu cuiuscumque actus salutaris seorsum et singillatim sumpti. Et ideo haec divisio non est accipienda secundum plures gratiae entitates, etiam solo numero distinctas, sed secundum quod una eademque numero gratia dicitur excitans, in quantum est principium piae affectionis indeliberatae, adiuvans vero, in quantum per hanc ipsam indeliberatam affectionem, causa est libero arbitrio ponendi si velit, actum salutarem deliberatum.

Duae praecedentes divisiones satis dividunt gratiam actualem per ordinem ad diversos actus liberos qui sibi invicem succedunt in toto opere salutis. Ipsae etiam solae sunt, quae utpote consentaneae vulgaribus et usitatis apud homines distinctionibus, (nihil enim usitatius quam distinguere inter inchoare et perficere, velle et agere, praevenire et subsequi), formaliter et expresse in Scripturis sanctis relatae inveniuntur. Unde his duabus solis antiqui doctores stabant, nec prorsus immerito, quamdiu de libero arbitrio sub motione gratiae salvo et integro permanente, specialis error, specialisque necessitas obsistendi errori oborta non fuit. Quippe, principium erat commune, Deum movere omne ens secundum proprium uniuscuiusque modum, propriamque eius conditionem. Et quidquid in hac parte ad gratiam pertinebat, habebatur ut simplex casus particularis generalis doctrinae de actibus humanis, de motivo voluntatis, de modo quo voluntas movetur, etc., quemadmodum videre est in omnibus locis supra allegatis, Proleg. § 1. Hinc etiam, de habitudine actualis gratiae ad

singulum quemque actum liberum, formaliter qua liberum, peculiaris quaestio non instituebatur.

Sed iam saeculo XVI supervenerunt haereses protestantium: Liberum arbitrium post Adami lapsum, esse figmentum et titulum sine re. Liberum hominis arbitrium eatenus admitti, quatenus voluntas hominis libera est a coactione, non tamen a necessitate. Hominem lapsum non posse resistere gratiae si velit, adeoque necessitari absolute, sive ad bonum si habeat gratiam, sive ad malum si ea careat. Deum movere voluntatem, non qualiter multis saeculis traditum est et creditum, ut nostrae postea sit electionis, motioni aut obtemperare aut refragari. Humanam voluntatem in medio esse positam ceu iumentum: si insederit Satan, vult et vadit quo vult Satan; si insederit Deus, vult et vadit quo vult Deus. Medium motum, cui obsequi, vel quem repellere liberum sit, aperte excludi ubi asseritur efficax ad perseverandum constantia. Itaque, hominem sub gratiae impulsu mere passive se habere, et nullam dari posse gratiam sufficientem quae eo ipso efficax non sit. Ita passim Lutherus in libro de servo arbitrio, et Calvinus in l. 2 Institutionum suarum.

Exinde igitur creata est necessitas expressius affirmandi libertatem a necessitate, et liberi arbitrii cooperationem in toto negotio salutis, accipiendo actualem gratiam, quocumque nomine alias designatam, sub duabus denominationibus distinctis: easque desumptas, tum ab effectu eius immediato, i. e. pia affectione indeliberata qua liberum arbitrium efficitur potens ponere actum salutarem, tum ab effectu mediato, ipso scilicet salutari actu quem liberum arbitrium motum et excitatum assentiendo ponit, cum posset non ponere si vellet. Et hoc est quod importatur per novam illam divisionem in gratiam *excitantem* et *adiuvantem,* quae fuit primo consecrata in Tridentino, Sess. 6, cap. 5, dum contra supradictos protestantium errores catholica doctrina exponitur ac definitur. « Declarat praeterea (S. Synodus), ipsius iustificationis exor-

« dium in adultis a Dei per Christum Iesum praeveniente « gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione qua, nullis « eorum exsistentibus meritis, vocantur: ut, qui per peccata « a Deo aversi erant, per eius *excitantem* atque *adiuvantem* « gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificatio- « nem, eidem gratiae libere assentiendo et cooperando, di- « sponantur: ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus « Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat, « inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abiicere « potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam « coram illo libera sua voluntate possit ».

Ubi vides sermonem specialiter esse de gratia quae antecedit iustificationem, de gratia qua homo per peccata a Deo aversus disponitur ad conversionem, de gratia per quam fit ut voluntas incipiat bonum velle, quae prius malum volebat: uno verbo, de gratia quae superius dicebatur operans. Et haec ipsa gratia est, quae nunc a Concilio in excitantem et adiuvantem distinguitur. Non ergo coincidit divisio ista cum priori illa in operantem et cooperantem, sed est subdivisio operantis, imo tam operantis quam cooperantis, cui aequali iure applicatur. Convenit enim cuilibet actuali gratiae, secundum causalem habitudinem ad duos effectus subordinatos paulo supra declaratos: unum immediatum ac necessarium, quem gratia per se solam efficit, et cuius respectu dicitur **excitans**; alterum mediatum et non necessarium, quem gratia in tantum causat, in quantum causa est libero arbitrio ut possit consentire si velit, et cuius respectu dicitur **adiuvans.** Dictum est enim in superioribus, quod voluntas facta prius in actu circa finem, potens est ulterius movere se pro suo arbitrio in ea quae sunt ad finem. Et eadem ratio est si dicam quod voluntas prius mota affectione instinctiva in aliquid, potens est ulterius movere se consensu deliberato in hoc aliquid. Imo, hoc ipsum est quod nomen consensus per se semper importat, sicut cum vulgo dicitur quis consentire in aliquam cogitationem seu affectionem seu

suggestionem. Nihil enim aliud nominat consensus, quam applicationem liberi arbitrii ad id quod praeexistit in potestate applicantis, ut dicitur in 1-2, Q. 15, a 3.

Nunc autem, eamdem *numero* gratiam esse, quae tam excitantis quam adiuvantis nomine venit, sub alio atque alio respectu, per ordinem ad alium atque alium effectum, clare tibi demonstrabit Molina, ex Tridentino ubi supra. « Ecce, inquit, « gratiam a qua (Concilium) dixit sumendum iustificationis « exordium, et quam appellavit praevenientem, vocantem, « et excitantem, dixit esse adiuvantem adultum ad convertendum se ad suam iustificationem, *eidem gratiae libere assentiendo et cooperando*. Quo loco observa, eidem gratiae dixisse, « et non alteri numero, illique eidem assentiendo et cooperando. Cum autem cooperans cum operante secum sit cooperans, manifeste docuit, sicut arbitrium ipsum cooperatur « cum gratia, quando se disponit ac movet ad iustitiam: ita « etiam gratiam ipsam cum arbitrio ipso operari eosdem actus, « quibus ad iustitiam disponitur ac movetur; qui sane non « alii sunt quam actus credendi, sperandi, diligendi, ac poenitendi ut ad salutem oportet. Idem apertissime significant « illa alia verba canonis 4: *Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo « Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis « gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire si « velit, anathema sit*. Ecce definitur, liberum arbitrium a Deo « motum et excitatum, utique per gratiam praevenientem « et excitantem, cooperari cum Deo excitante atque vocante, « atque adeo Deum ipsum per eamdem gratiam cum libero « arbitrio consentiente, operari dispositionem qua ad iustificationis gratiam se disponit ac praeparat, posseque idem « arbitrium dissentire, et non cooperari Deo, si velit (1) ».

Caeterum, ratio intrinseca iam pluries exposita est, et prae-

(1) Molina, *Concordia*, Q. 14, a. 13, Disp. 40.

sertim in quaestione praecedenti de essentia gratiae actualis, ubi satis fuit declaratum quomodo ipsa sit semper eiusdem entitatis, sive habeat sive non habeat ultimum effectum actus salutaris deliberati: fere sicut idem est semper baptismi sacramentum, sive obtineat effectum iustificationis, sive non obtineat propter fictionem suscipientis.

THESIS XI.

Ultima divisio est gratiae in *efficacem* et *sufficientem,* quae nihil aliud est quam pura et simplex subdivisio gratiae excitantis, pro quanto efficax a sufficiente non differt in entitate auxilii, sed differt solum per denominationem extrinsecam, utpote a Deo data sub praescientia et proposito absoluto consensus obtinendi. Ex quo ultimo sequitur, reiicienda penitus esse systemata victricis delectationis et physicae praedeterminationis.

Triplex est possibilis sensus in quo gratia denominari potest efficax. Vel efficax quoad virtutem quam in suo ordine habet, causandi consensum salutarem. Vel efficax quoad eventualem etiam consecutionem huius effectus. Vel denique efficax quoad infallibilem cum illo connexionem.

In primo sensu, efficacia est intrinseca entitati divini auxilii. Insuper, est communis omni gratiae quam Deus nobis elargitur ad omne salutis opus. Unde hoc modo, illa etiam gratia quae in vacuum recipitur, efficax dici posset et deberet, cum nihil virtutis ei desit quominus, quantum in se est, ultimum suum obtineat effectum. De quo quidem, adversus haeresim Iansenianam certiores nos reddunt iustae obiurgationes Scripturae contra eos qui sine fructu gratiam Dei recipiunt: 2 Cor. VI–1, Proverb. 1–24, Isai, V–3, et alibi frequentissime. Non igitur eiusmodi efficacia est, quae in considerationem venire queat, cum de divisione gratiae agitur, quia omnis divisio sumenda est ab eo in quo aliqua est oppositio, non ab eo quod communiter et invariabiliter in toto invenitur.

In secundo sensu, efficacia iam non est communis omni gratiae, ut constat, quia etsi omnis gratia habeat in se efficaciam virtutis, aliqua tamen est quae ob renitentiam voluntatis, terminum de facto non assequitur, et hac de causa, hacque ratione, inefficax vere dicitur et est. Sic itaque, divisioni quidem datur locus. Verum, sistendo in sola eventuali consecutione effectus, divisio in efficacem et non efficacem non esset alia ab ea quae est in excitantem et adiuvantem, sed ad illam reduceretur tamquam amplior quaedam eius explicatio. Dictum est enim quod gratia excitans est entitative et numerice eadem cum adiuvante, ita tamen ut denominationem adiuvantis non recipiat, nisi supposita cooperatione liberi arbitrii, quae tam potest esse quam non esse. Non enim nihil agit homo inspirationem gratiae recipiens, quippe qui et illam abiicere potest, aiebat Tridentinum ubi supra. Sequitur ergo, aliquam esse gratiam quae de facto est excitans tantum, (si renitatur voluntas): aliquam vero quae est excitans simul et adiuvans, (si consentiat). Atqui, hoc est, et nihil aliud, quod importaretur per divisionem gratiae in efficacem et non efficacem, si efficacia acciperetur secundum solum eventum, id est, ut de facto contingens, ex nudo facto gratiam denominans.

Remanet itaque tertius sensus, in quo nudum factum iam transcenditur, et attenditur efficacia secundum antecedentem quamdam et infallibilem connexionem auxili gratiae cum consensu liberi arbitrii. Remanet, inquam, tertius ille sensus, in quo non modo datur divisioni locus, verum etiam tali divisioni quae ad nullam e praecedentibus sit reducibilis. Re enim vera, de gratia cui ut tali coniunctus sit nexus infallibilis cum effectu salutari, quaeque pro tanto speciale donum, specialeque Dei beneficium prae omni alia dicenda sit, nusquam hucusque sermo fuit. De hac igitur nova divisione nunc inquirendum est, et quo modo, qua ratione, quove sub respectu gratia efficax sic accepta, a sufficiente distinguatur,

paucis declarandum. Omnia autem sponte fluent ex praecedenter dictis, vel etiam ex alibi disputatis, praesertim in tractatu de Deo, contra praedeterminismum.

Prae primis nota quod gratia efficax, prout nunc de efficaci gratia loquimur, nihil aliud est in Scripturis quam *vocatio illa secundum propositum* (Rom. VIII-28 et 2 Tim. I-9), de qua Augustinus l. de corr. et grat. c. 7, duo haec apostoli loca exponens, sic dicit : « Quicumque ergo ab illa ori« ginali damnatione, ista divinae gratiae largitate discreti « sunt, non est dubium quod et procuratur eis audiendum « evangelium, et cum audiunt, credunt; et in fide quae per « dilectionem operatur, usque in finem perseverant ; et si « quando exorbitant, correpti emendantur, et quidam eorum, « etsi ab hominibus non corripiantur, in viam quam reliquerant redeunt; et nonnulli accepta gratia in qualibet aetate « periculis huius vitae celeritate subtrahuntur. Haec enim « omnia operatur in eis, qui vasa misericordiae operatus est « eos, qui et elegit eos in Filio suo ante constitutionem mundi « per electionem gratiae... Non enim sic sunt vocati, ut non « essent electi, propter quod dictum est: *Multi enim vocati,* « *pauci vero electi.* Sed quoniam secundum propositum vocati « sunt, profecto et electi sunt per electionem, ut dictum est, « gratiae, non praecedentium meritorum suorum. De talibus « dicit Apostolus: *Scimus quoniam diligentibus Deum omnia* « *cooperantur in bonum,* **his qui secundum propositum vocati sunt:** « *quoniam quos ante praescivit et praedestinavit conformes ima-* « *ginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: « *quos autem praedestinavit, illos et vocavit : quos autem vocavit,* « *ipsos et iustificavit: quos autem iustificavit, ipsos et glorifi-* « *cavit.* Ex istis nullus perit, quia omnes electi sunt. Electi « sunt autem, *quia secundum propositum vocati sunt :* propo« situm autem, non suum, sed Dei, de quo alibi dicit : *Non* « *secundum opera nostra, sed secundum suum propositum et* « *gratiam.* Cum ergo audimus : *Quos autem praedestinavit,*

« *illos et vocavit*, secundum propositum vocatos debemus in-« telligere. Quoniam inde coepit dicens: *Omnia cooperantur* « *in bonum, his qui secundum propositum vocati sunt*, ac deinde « subiunxit: *Quoniam quos ante praescivit, et praedestinavit* « *conformes imaginis Filii sui*, atque his praemissis, subdi-« dit: *Quos autem praedestinavit illos et vocavit.* Eos itaque « vult intelligi, quos secundum propositum vocavit, ne pu-« tentur in eis esse aliqui vocati et non electi, propter illam « dominicam sententiam: *Multi vocati, pauci electi.* Quicum-« que enim electi, sine dubio vocati; non autem quicumque « vocati, consequenter electi. Illi ergo electi, ut saepe dictum « est, qui secundum propositum vocati... Horum si quisquam « perit, fallitur Deus; sed nemo eorum perit, quia non falli-« tur Deus. Horum si quisquam perit, vitio humano vincitur « Deus; sed nemo eorum perit, quia nulla re vincitur Deus ». Hucusque Augustinus describens efficacem vocationis gratiam, quam qui recipit, consequens est ut infallibiliter vocantem sequatur, et infallibiliter vocanti consentiat, quoniam non qualiscumque vocatio est, sed vocatio secundum infrustrabile propositum Dei, qui infallibilibus ad finem mediis operatur quidquid est in absoluto consilio voluntatis suae. Et quia, si quid aliud in Scripturis Sanctis de gratia efficaci occurrit, certo certius in hac una notione *vocationis secundum propositum* recapitulatur, in ea quoque licet et veram huius gratiae rationem, et differentiam qua a sufficiente discriminatur inspicere.

Porro si gratia efficax est quaedam interior *vocatio* Dei, eo ipso dicenda est ad gratiam *excitantem* qua talem pertinere. Primo quia gratia excitans ea est, qua Deus mentem hominis pulsat, qua ei audire facit vocem suam, qua immittit inspirationem in animae auribus intrinsecus sonantem, sicut forinsecus sonabat vox Christi Domini ad apostolos, quando vocabat eos dicens: *Venite post me, sequere me.* Secundo quia gratia excitans ea est a qua, ut vel ipsum nomen satis indicat,

operis salutaris sumitur exordium. Sed haec est vocationis gratia, teste Tridentino ubi supra, cum ait iustificationis exordium a Dei per Christum Iesum praeveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab eius vocatione qua, nullis eorum exsistentibus meritis, vocantur. Tertio quia gratia excitans formaliter in quantum huiusmodi, effectum habet in quo nullas partes habet liberum arbitrium, piam scilicet cogitationem in intellectu, et indeliberatam affectionem in voluntate. In quo rursus formalem suam identitatem prodit cum gratia vocationis, siquidem ad liberum arbitrium utique non pertinet cooperari suae vocationi, sed solum praesuppositae vocationi vel consentire vel non consentire. Omnibus ergo modis certissime efficitur quod specialis illa vocatio secundum propositum, id est, gratia efficax condistincta et condivisa a sufficiente, nihil aliud est quam subdivisio gratiae *excitantis* reduplicative in quantum *excitans* est (1).

Quo iam posito, superest quaerendum undenam gratia excitans habere possit infallibilem illam cum consensu salutari connexionem, quae propria est *vocationi secundum propositum*. Et unum de duobus necessario dicendum erit: Vel ab aliquo quod sit eidem gratiae intrinsecum, vel ab aliquo quod sit extrinsecum. Disiunctio est adaequata, et medium non datur. Atqui impossibile est ut repetatur ab intrinseco. Primo propter rationem generalem, sat fuse alias, ubi de scientia Dei, declaratam. Quia tunc, infallibilis connexio eatenus esset, quatenus ex natura sua gratia traheret consensum, praedeterminaretque voluntatem ad consentiendum. Atqui hoc est evidenter contra libertatem actus, qui iam totaliter subtrahitur a dominio voluntatis. Siquidem in sensu, ut aiunt, composito, est necessarius; insuper ipse sensus compositus coniunctionis talis gratiae cum voluntate, antevertit omnem voluntatis electionem, et nullo prorsus pacto ab ea dependet. Nihil ergo

(1) Hoc ipsum ex multis Augustini locis confirmat Bellarminus, l. 1 de gratia et libero arbitrio, c. 12.

relinquitur quod in eius potestate sit, et frustra de viro iusto Scriptura praedicat: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus, facere mala, et non fecit, ideo stabilita sunt bona illius in Domino.* Secundo propter rationem specialem, desumptam ex formali ratione vocationis, quae propria est gratiae efficacis ratio. Non solum enim vocatio non est praedeterminatio, aut qualiscumque inflexio necessitans, sed ei ex toto opponitur. Quippe, in omnium intellectu, vocatio dicitur, cui semper, in sensu utique composito, liberum vocato est, vel respondere, vel non respondere.

Unde concludendum est quod oportet repetere rationem infallibilis connexionis inter vocationem et consensum ex praescientia et electione Dei, qui, ut Augustinus dicit l. de divers. Qq. ad Simplicianum, Q. 2, n. 13: « Cuius miseretur, « sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non « respuat ». De qua re pro posse nostro alias disputavimus. Vide si lubet, dicta in tractatu de Deo, Q. 14, Thes. 22.

Concludendum praeterea, quod gratia efficax non differt a sufficiente secundum rationem auxilii; imo quod nihil obstat quominus sufficiens prae efficaci sit auxilium maius. Sed differt secundum solam rationem beneficii. Non quod, ut diligenter notandum occurrit, gratia sufficiens beneficium non sit. Nam et ipsa magnum bonum est, et quidem bonum omni ex parte bonum, quo nemo potest abuti, id est, male uti. Ubi maxime cavebis a quibusdam similitudinibus quae passim afferri solent, utputa de patrefamilias, qui si filio daret vel pecuniam vel arma vel alia huius generis, quibus abusurum esse filium praevideret, maleficii potius ei, quam beneficii auctor exsisteret. Nullam enim esse paritatem, vel ipse dictat sensus communis, siquidem ista de quibus comparatio procedit, bona sunt tam ad bonum quam ad malum usum suapte natura comparata. De gratia autem plane verificatur id quod de virtute habet vulgata definitio: *Qua recte vivitur, qua nemo male utitur.* Potest enim homo pro arbitrii libertate

gratia sibi data non uti; at male ea uti nusquam potest. Non igitur eo sensu dicimus gratiam efficacem a sufficiente differre secundum rationem beneficii, quasi gratia sufficiens beneficium non esset, sed quatenus efficax inter alia dona specialiter excellit, utpote descendens a praedestinatione illa, a proposito illo, ab electione illa qua quibusdam praeparat Deus effusionem omnium divitiarum misericordiae suae, et de qua sic dicit Molina in fine libri Concordiae: « Praeexsistente in « Deo ante omnem liberum actum suae voluntatis ratione eius « ordinis rerum, auxiliorum, et circumstantiarum, quem ex « sua parte elegit, necnon et infinitorum aliorum qui sua om- « nipotentia esse poterant; praevidente item quid in unoquo- « que eorum pro libertate arbitrii creaturarum esset futurum, « ex hypothesi quod ipse eum ex sua parte vellet eligere: « Utique, neque quod Deus hunc potius ordinem elegerit quam « alium, eumque exsecutioni ex parte sua mandare constitue- « rit; neque proinde, quod in Christo hos potius elegerit in « vitam aeternam quam alios; neque item quod per Chri- « stum ea media eis conferre statuerit, per quae praevidebat « eos pro sua libertate perventuros in vitam aeternam: ulla « datur causa, ratio, aut conditio, etiam sine qua non, ex parte « usus liberi arbitrii ipsorum aut aliorum praevisi, ob quam « illos praedestinaverit, volueritve illis ea media per quae « praevidebat perventuros illos in vitam aeternam, aut cur « potius haec ipsa voluerit eis quam aliis, sed id totum in « solam liberam ac misericordem voluntatem Dei est referem- « dum, qui pro solo suo beneplacito id ita voluit » (1).

Et sic iterum reducimur ad ea que in aliis theologiae partibus disputantur. Quaecumque enim spectant concordiam liberi arbitrii cum efficacibus gratiae axiliis qua talibus, ultimo refunduntur in quaestiones de praescientia et voluntate et providentia Dei. Ad eas igitur, ultimato etiam benevolum lectorem liceat remittere.

(1) Molina, *Conc.* Q. 23, a. 4-5, Disp. 1. Memb. 11.

TRIUM PRAECEDENTIUM QUAESTIONUM CONCLUSIO

Ait Augustinus, de spiritu et littera, c. 30: « Liberum ergo « arbitrium evacuamus per gratiam? Absit, sed magis liberum « arbitrium statuimus. Sicut enim lex per fidem, Rom. III-31, « sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed sta- « tuitur. Neque enim lex impletur nisi libero arbitrio; sed « per legem cognitio peccati, per fidem impetratio gratiae « contra peccatum, per gratiam sanatio animae a vitio pec- « cati, per animae sanitatem libertas arbitrii, per liberum « arbitrium iustitiae dilectio, per iustitiae dilectionem legis « operatio. Ac per hoc, sicut lex non evacuatur, sed statui- « tur per fidem, quia fides impetrat gratiam qua lex implea- « tur: ita liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed « statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua iustitia libere « diligatur ». Quae omnia ad duo tandem reducuntur: primo, quod voluntas humana vere libera non dicitur, quamdiu est vincentibus et vincientibus cupiditatibus subiugata; secundo, quod extra gratiam Dei per I. C. D. N., non est excutiendae probrosae captivitatis ulla spes, non est obtinendae liberationis ullum medium residuum.

Certe, ad hoc ut liberetur liberum arbitrium, nil minus requiritur quam ut inclinationem accipiat oppositam ei quam velut spontaneam habet post originale peccatum. Ex quo enim rupta sunt frena quibus sub dominio spiritus caro continebatur, evasit anima quasi recurva super ea quae sensibus apparent bona, ut iam in superiora suo pondere non feratur: pondus autem nunc dico propensionem illam quae toti acti-

vitati vitae praesupponitur, affectionem primam seu motum initialem a quo tam volendi quam agendi exordium sumitur.

Et nota quod deordinatio ista, consequenter se habens ad originalis harmoniae dissolutionem, longe maior in voluntate quam in intellectu invenitur, quia quidquid sit de obscuritate mentis nostrae in ordine ad res invisibiles et divinas, adhuc tamen eas taliter qualiter intelligimus. Intelligimus, utcumque quod unus est Deus creator et dominus noster; quod ipsi tanquam fini omnia nostra sunt referenda; quod post hanc vitam est vita alia, et animae salus, cum iactura etiam omnium temporalium, ubi opus fuerit, procuranda. At si, ut supponere nunc oportet, proprio nostro spiritui relinquimur, quam arida et frigida est eiusmodi cognitio, quantumcumque studio aucta, et diligenti meditatione exculta! quam impotens, quam inefficax ad corrigendam voluntatem, manentem utique inflexam secundum declivitatem quae miseros Adami filios in praeceps trahit! Non delectat, non sapit!

Itaque restat ut dicamus cum Propheta: *Converte nos*, *Deus salutaris noster.* Soli enim Deo salutari nostro eiusmodi opus reservatur, et non est in alio aliquo salus. Nam sicut in potestate nostra non est, mechanicas motus leges in mundo corporeo immutare, impediendo quominus suo pondere lapis deorsum feratur, aut faciendo ut versus suum fontem fluvius retrofluat: ita proportione quadam, impossibile nobis est corrigere voluntatis motum, post iugum illud grave quod est super filios Adam, a die exitus de ventre matris eorum, usque in diem sepulturae in matrem omnium. Nulla quippe causa secunda modificare potest conditiones primas quae praesupponuntur omni suae activitati. Et quia carnales semel effecti, carnales remanemus dum nobismetipsis relinquimur, carnalis quoque erit primordialis ille motus a quo legem accipiunt et caeteri, ut in hoc quoque sensu vere dictum sit a Domino: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater qui misit me, traxerit eum.* Et vide quid in hac parte, solius Dei proprium

esse possit. Ipse est creator noster, creator nostrarum mentium, creator nostrarum voluntatum; et praecise quia creator, non forinsecus tantum, sed intrinsecus etiam in nostris cordibus potens est operari. Quod si ipse quoque extrinsecus tantum operaretur, nec ipse sufficeret ad convertendum cor. Quid est enim extrinsecus operari? Est facere quod humanus facit magister, cum instruit discipulos; facere quod facit orator, cum auditores suos persuadere satagit: scilicet, monstrare obiectum cum rationibus volendi illud. Id quidem, et nihil plus. Non est aperire mentem, non est impellere ex intimo voluntatem, praesertim in sensum oppositum propriae eius proclivitati. Unde, si bonum propositum sub rationibus illud volendi, nequaquam appareat intra lineam inclinationis primae, id est dispositionis fundamentalis quam praesupponit et non immutat ille qui forinsecus tantum operatur, frustra quidem ille laborabit, frustra omnia persuasionis media adhibebit. Meliora forsitan videbo probaboque, deteriora sequar. Non delectat, non rapit!

Ad hoc igitur ut convertatur cor, praeter et contra inclinationem liberi arbitrii sub triplicis concupiscentiae lege captivati, virtus requiritur intrinsecus operans. Quae quidem, quia intrinsecus operans, plus aliquid facere possit, quam ponere in exercitium praeexsistentem et praesuppositam inclinationem; quae rursus, quia intrinsecus operans, potens sit flectere affectiones animae sicut ei placuerit, secundum quod ei placuerit, quocumque ei placuerit. Eiusmodi autem virtus non est alicuius creaturae, sed solius Creatoris, cui soli intimum animae patet. Ipse solus ibi intrat. Solus habet claves huius domicilii. Solus movet, flectit, applicat facultates ad agendum, easque tenet sibi subiectas. Solus etiam, et ex consequenti, dare potest novas inclinationes tam habituales quam actuales, quae principium exsistant rectificationis animae, post originalem lapsum ad praesentia et visibilia recurvae. Unde Augustinus, Op. imp. c. Iul. l. 3, n. 114: « Praeparatur

« voluntas a Domino, non forinsecus sonantibus verbis, sed « sicut orante exauditaque regina, (Esther XV-11), convertit « Deus et transtulit indignationem regis in lenitatem. Sicut « enim hoc divino et occulto modo egit in hominis corde, « sic operatur in nobis et velle et perficere ».

Vere ergo dicimus, liberum arbitrium non solum non evacuari, sed imo statui per gratiam, quia ad libertatem veram quae sine excusso iugo ac tyrannide peccati esse nequaquam potest, sola nos reparat gratia Salvatoris, eaque humili nostrae infirmitatis agnitione, ac ferventi oratione iugiter imploranda. Et ideo, promptum nobis est ibi desinere, ubi sumpsimus disputationis exordium, concludendo scilicet verbis Augustini ad Iulianum asserentem, in hoc consistere liberum arbitrium, quod possibile sit homini voluntatem suam vel immittere in crimen, vel a crimine cohibere, servare Dei mandata vel transgredi, sequi ardua asperaque virtutum, vel demersa et palustria voluptatum: « Verum dicis. Hoc est li- « berum arbitrium, tale omnino accepit Adam. Sed quod « datum est a conditore, et a deceptore vitiatum, utique a « Salvatore sanandum est... Quando erat tale quale describis « liberum arbitrium, nondum homo vanitati similis factus « erat, ut dies eius sicut umbra praeterirent. Nondum dice- « batur: *Ego in iniquitatibus conceptus sum.* Nondum dice- « batur: *Quis enim est mundus a sorde? nec infans cuius est* « *diei unius vita super terram.* Postremo non dicebatur: *Non* « *quod volo, sed quod odio, illud facio.* Et: *Scio quia non ha-* « *bitat in me, hoc est in carne mea bonum; velle enim adiacet* « *mihi, perficere autem bonum non invenio.* Et: *Video aliam* « *legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Hoc « malum in Adam, quando rectus creatus est, non erat, quia « natura humana depravata nondum erat. Rectorem habebat, « quem libero reliquit arbitrio; non liberatorem quaerebat, « per quem fieret libera a vitio. Nam et si verba illa, *non* « *quod volo, ago*, et caetera talia, hominis sunt, ut dicitis,

« nondum sub Christi gratia constituti: ergo etiam hinc con-
« vincimini, quod tam infirmae voluntatis ad agendum bonum
« homines Christus invenit, et quod liberi arbitrii infirmita-
« tem ad agendum bonum nonnisi per Christi gratiam po-
« test humana reparare natura. Ac per hoc, verum est quod
« dixi, neminem esse liberum ad agendum bonum sine adiu-
« torio Dei... Non ut voluntas eius ad bonum sicut ad ma-
« lum captiva rapiatur, sed ut a captivitate liberata, ad libera-
« torem suum, non servili amaritudine timoris, sed liberali
« suavitate amoris attrahatur ».

PARS SECUNDA

DE CAUSA ET EFFECTIBUS GRATIAE

QUAEST. CXII.

DE CAUSA GRATIAE

Cum de causa gratiae inquiritur, quaestio esse non potest nisi de causa efficiente, necnon et de ea quae ad materialem reducitur, scilicet dispositiva. De causa enim finali omnia sunt in aperto, et ex ipsa gratiae natura immediate nota. Insuper, ipsius simplicis formae, cuiusmodi est gratia, causa formalis utique non est. Superest ergo consideratio: primo de agente a quo gratiae efficientia dependet, tum secundo de dispositionibus quae forte in subiecto requirerentur ad eius receptionem.

Et quod attinet ad primum, sine discussione admittitur, causam gratiae principalem, (nam de instrumentali alia ratio est, de qua late in tractatu de sacramentis), esse solum Deum. Re enim vera: « Nulla res potest agere ultra suam « speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. « Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae « creatae, cum nihil aliud sit quam quaedam participatio na- « turae divinae, quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo « impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet. Sic « enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando « consortium naturae divinae per quamdam similitudinis par- « ticipationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi « solus ignis ». Quo quidem argumento nihil evidentius. Et licet allata ratio directe respiciat solam gratiam habitualem, adhuc tamen et actualem comprehendit, utpote quae eiusdem ordinis sit, principium quoddam in nobis exsistens superna-

turalium ac deiformium operationum. Non ergo de ipsa causa efficiente, quae et qualis illa sit, aliquid quaestionis occurrit, sed solum indagandum relinquitur de extensione ac mensura causalitatis eius: utrum ad omnes homines se porrigat, vel ad aliquos tantum: et si ad omnes, an aequaliter vel inaequaliter, uno uniformi vel multis diversissimisque modis. Ad huius igitur dubii solutionem ponitur sequens propositio.

THESIS XII.

(Art. 1).

Causa percipiendae gratiae voluntas Dei est, qui cum omnes homines salvos fieri velit, in omnes suae gratiae dona diffundit, eosque etiam qui longe ab omni influxu Christi Redemptoris positi ac derelicti esse viderentur, iis supernaturalibus praevenit auxiliis, quibus bene utendo, possint sibi viam tum ad fidem, tum ad justificationem, tum ad consequentem beatitudinem aeternam aperire. Adhuc tamen inaequalibus valde modis distribuit singulis prout vult, et multiformis gratiae suae investigabiles inscrutabilesque mensuras per multas diversissimas vias quae nos saepissime latent, dispensat. Unde sequitur non debere nos in iis quae alios spectant, illicite esse curiosos, ne in his quae circa nosmetipsos sunt, damnabiliter inveniamur ingrati.

In tota hac disputatione praescinditur ab infantibus. De iis enim sufficienter dictum est in tractatu de Deo, ubi de voluntate salvifica. Sed et ipsi termini quibus praesens propositio constat, satis superque admonent, de iis solis nunc sermonem esse, qui per liberi arbitrii actum suae ipsorum saluti personaliter valent cooperari. Loquendo ergo de adultis, ad duo capita summa dicendorum reducitur, quae sunt: universalitas elargitionis gratiae, deinde inaequalitas distributionis eius, necnon et impenetrabilitas viarum per quas plerumque pervenit ad singulos.

§ 1.

Principale Scripturae testimonium quo universalitas elargitionis demonstratur, ipsum est celebre dictum Apostoli,

alias iam discussum (1), 1 Tim. II-4: *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Quisquis enim non inani voluntate, (quod de Deo cogitare nefas), vult finem, eo ipso vult id sine quo impossibile est ad finem pervenire. Et quantumcumque supponeretur ille finem velle voluntate tantum antecedente et conditionata, id est sub conditione praestanda ab altero, adhuc tamen oportet ut absolute et efficaciter velit ea quae a se solo immediate dependent, necessaria media suppeditare. Alias, nullo vero sensu dicetur vere velle finem, et nequidem conditionate seu quantum in ipso est, uti satis per se evidenter constat. Nunc autem gratia actualis est in infidelibus medium prorsus necessarium ad salutis finem, et gratia illa per quam opus salutis initiatur, omnibus modis a solo Deo immediate dependet ac dependere potest. Consequentia igitur in aperto est; quam auctor libri vocationis omnium gentium multiplicibus modis, iteratisque vicibus enuntiat dicens: « Credimus nullis hominibus « opem gratiae in totum fuisse subtractum (2). Sed ne in prae- « teritis quidem saeculis haec eadem gratia quae post D. N. « I. C. resurrectionem ubique diffusa est, et de qua scriptum « est: *illuxerunt coruscationes tuae orbi terrae,* defuit mundo... « Sicut enim ista gratiae largitas quae in omnes gentes novis- « sime effluxit, non evacuat eam quae super unum Israel sub « lege roravit, nec praesentes divitiae fidem praeteritae abro- « gant parcitati: ita nec de illa cura Dei quae patriarcharum « filiis proprie praesidebat, coniiciendum est gubernacula di- « vinae misericordiae caeteris hominibus fuisse subtracta. Qui « quidem in comparatione electorum videntur abiecti, sed nun- « quam sunt a manifestis occultisque beneficiis abdicati » (3). Ideoque: « Non ob hoc excusabiles nationes, quae alienatae

(1) De Deo uno et trino, thes. 27.

(2) L. 1, c. 20.

(3) L. 2, c. 4.

« a conversatione Israel, spem non habentes, et sine Deo in hoc « mundo, sub ignorantiae tenebris perierunt, quia haec abun- « dantia gratiae quae nunc universum mundum rigat, pari « antea largitate non fluxit » (1). Imo vero : « Illud quod de « bonitate Dei piissime creditur, quia omnes homines vult salvos « fieri oportet perpetuum aeternumque sentiri, secundum eas « mensuras quibus Deus dona generalia specialibus novit cu- « mulare muneribus » (2).

Est et alius classicus locus Ioannis in initio Evangelii, ubi de Verbo loquens secundum quod sese manifestavit ad nos, primum ut auctor naturae per creationem, deinde ut auctor gratiae per incarnationem, non ipsum Verbum in causa fuisse dicit, cur aliquibus tantum, et non omnibus hominibus advenerit salus. Ipsum enim Verbum lux lucens in tenebris, *lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Et quanam, quaeso, illuminatione? Illa proul dubio, de qua scriptum est apud Lucam : *Visitavit nos oriens ex alto, illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent*, quae est certo certius illuminatio gratiae. Verum, a luce sese ad omnes, quantum in se erat, porrigente, mundus oculos avertit, et cum Verbum in propria venisset, sui eum non receperunt. Ob hanc causam, non ob aliam a salute exciderunt. Ad rem Chrysostomus, Hom. 7 in Ioannem : « Illuminat, in- « quit, omnem hominem venientem in hunc mundum.... pro- « fecto quantum in ipso est. Si qui autem sponte sua mentis « oculis conniventibus ad huius lucis radios aciem dirigere « noluerunt, non ex luminis natura in tenebris perstiterunt, « sed ex malitia sua... Gratia in omnes diffusa est ; non iudaeum, « non graecum, non barbarum, non scytham, non liberum, non « servum, non virum, non mulierem, non senem, non iuve- « nem excipit aut dedignatur... Omnibus se facile exhibet...

(1) L. 2, c. 14.
(2) L. 2, c. 19.

« Qui autem eius munere frui negligunt, hanc suam caeci-
« tatem sibi ipsis imputent; cum enim detur omnibus, omni-
« bus pateat, et a nemine prohibeatur, perditi quidam et ne-
« quam homines propria duntaxat malitia ingredi recusant ».

Huc quoque faciunt verba divinae Sapientiae vocantis homines, et contemptoribus quidem minantis exitium, obsequentibus vero promittentis abundantiam vitae et salutis a Domino, Prov. I, 20-33, et VIII, 1-4: *Sapientia foris praedicat, in plateis dat vocem suam. In capite turbarum clamitat, in foribus portarum urbis profert verba sua dicens: Usquequo parvuli diligitis infantiam, et stulti ea quae sibi sunt noxia cupient, et imprudentes odibunt scientiam? Convertimini ad correptionem meam, en proferam vobis spiritum meum, et ostendam vobis verba mea. Quia vocari et renuistis, extendi manum meam, et non fuit qui aspiceret. Despexistis omne consilium meum, et increpationes meas neglexistis. Ego quoque in interitu vestro ridebo et subsannabo, cum vobis id quod timebatis advenerit... Qui autem me audierit, absque terrore requiescet, et abundantia perfruetur, timore malorum sublato... Numquid non sapientia clamitat, et prudentia dat vocem suam? In summis excelsisque verticibus supra viam, in mediis semitis stans, iuxta portas civitatis in ipsis foribus loquitur dicens: O viri ad vos clamito, et vox mea ad filios hominum.*

Sane vero, congeruntur hic et ingeminantur metaphorae per quas omnibus modis significetur praedicatio Sapientiae ad omnes perveniens, a qua scilicet nemo nisi sibi ipsi voluntarie obturans aures, subducere valeat. Clamantem enim in plateis, in mediis semitis, in capite turbarum, in foribus portarum urbis, in summis excelsisque verticibus supra viam, quis effugiet, quis evitabit, quis non sentiet? Nec refert cuiusmodi ista sit, quae hic signate describitur, sapientiae praedicatio : quia etiamsi forte mere exteriorem eam dixeris, per ea nimirum quae facta sunt, per eventus quotidianos, per vicissitudines humanas, per beneficia, per flagella, per illa

demum facta innumera quae medio rationis lumine admonent humanam mentem quaerere Deum, colere Deum, convertere se ad Deum: adhuc tamen interioris gratiae concomitantem elargitionem agnoscas necesse erit. Nam et praedicatio evangelii nonnisi exterior praedicatio est, quam tamen interioribus auxiliis comitatam nemo prudens inficiabitur, quatenus scilicet, *cum verbum Dei per ministerium praedicantium auribus carnis infertur*, *miscetur operatio potentiae* [*divinae cum sono vocis humanae,* ut loquitur auctor de voc. gent. l. 1. c. 8. Et sic quoque Sapientia, si forte perhibeatur foris praedicans per ea quae facta sunt, id profecto non sine simultanea elargitione gratiae, testante eodem illo praeclaro auctore, ubi ait l. 2, c. 20, fuisse semper generalia Dei beneficia, quorum testimonio ad quaerendum verum Deum possent homines adiuvari: *quibus donis auctorem suum per omnia saecula protestantibus*, *specialis gratiae largitas superfusa est*, *quae licet copiosius nunc quam antea praestetur*, *causas tamen distributionum suarum Dominus apud scientiam suam tenuit.* Ubi vides supernaturalem gratiam sese superinfundentem, ac veluti immiscentem praedicationi quae est ex testimonio creaturae mundi. In quo fere sensu dixit quoque Augustinus, Enarr. in Psalm. 102, n. 16, quod Deus *vocat undique ad correctionem*, *vocat undique ad poenitentiam*, *vocat beneficiis creaturae*, *vocat impertiendo tempus vivendi, vocat per misericordiam consolationis.* Et Prosper adversus Collatorem c. 2, postquam praemisisset neminem venire ad Patrem, nisi Pater qui misit Christum, traxerit eum, statim subiungit quod *trahit ad Deum contemplatio elementorum*, *omniumque quae in eis sunt ordinatissima pulchritudo; trahunt rerum gestarum relatores*, *animum audientis inflammant narrantes laudes Dei*, *virtutes eius*, *et mirabilia eius quae fecit,* etc. Quin imo ipsum Paulum, Act. XIV-14, contestantem invenimus, ubi agens de salutari conversione ad Deum vivum, protestatur quod etsi in praeteritis generationibus dimiserit Deus omnes gentes ingredi vias suas, nihilominus

non sine testimonio semetipsum reliquit, *benefaciens de coelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra.* Quibus verbis implicite docet, praedicationem quae est per testimonium creaturarum, fuisse gentilibus ad emendationem et correctionem auxilium saltem remote sufficiens: quod sane non esset nisi cum testimonio eorum quae facta sunt, misceretur in praesenti ordine providentiae operatio potentiae divinae, id est, elargitio interioris supernaturalis gratiae, sine qua nihil iuvat ad salutem, praetereaque nihil.

At dices: Testimonium creaturarum, adiuncto etiam proportionato Dei auxilio, nequaquam ducere valet ad fidem theologicam, in qua tamen teste Tridentino, agnoscere oportet initium et radicem totius iustificationis. Et sane, ad fidem theologicam necessaria est praevia propositio revelationis, idest, verae et proprie dictae locutionis Dei, quae in testimonio creaturae mundi omnino non continetur. Si ergo opus salutis incipit cum fide, et in fide initiatur, sequitur quod ante fidem vel propositionem fidei nullum auxilium est quod positive saltem conducere possit, ac per hoc, frustra ea erunt, et praeter quaestionem, quae supra ex libris sapientialibus fuerunt declarata.

Sed ex alibi traditis responsio patebit. Equidem concedendum est quod cum ordo supernaturalis in intima cum Deo communicatione seu societate totus consistat, et omnis societas media locutione primam habeat initiationem: concedendum, inquam, quod fides adhibita verbo Dei nos vocantis in communionem suorum bonorum, hoc est in sui ipsius fruitionem, primus actus est quo formaliter initiatur communicatio, primus motus quo incipit directa ad Deum finem supernaturalem conversio, prima denique dispositio, caeteris omnibus fundamenti instar necessario supposita, ad statum amicitiae in quo vere societatem habemus cum eo, id est, *cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo,* 1 Ioan. I-3. Et propter hoc fides a Tridentino dicitur totius iustificationis radix

et fundamentum. Verumtamen non ideo excluduntur dispositiones antepraeparatoriae, quibus homo convertendo se ad Deum sibi innotescentem per ea quae facta sunt, disponitur ad credendum Deo altius sese manifestanti per verbum revelationis. Quid enim? Nonne illae sunt de quibus Augustinus l. 1 ad Simplic. n. 2, ubi agit de inchoationibus quibusdam fidei, quas dicit conceptionibus similes? Imo vero, huiusmodi dispositiones, easque supernaturales, idest, ex gratiae auxilio conceptas, doctrina catholica videtur indubitanter agnoscere, siquidem non aliter commode explicabis condemnationem propositionum quibus affirmatur quod nullae dantur gratiae nisi per fidem, quod fides est prima gratia et fons aliarum omnium, quod pagani, iudaei, haeretici, aliique huiusmodi nullum accipiunt a I. C. influxum, ita ut in illis voluntas nuda sit et inermis sine ulla gratia sufficiente (1). Caeterum, non magna hic difficultas occurret, si modo removeas praeiudicium circa obiectum formale actuum supernaturalium de quo alibi sufficienter dictum; si insuper consideres quod praesens ordo in quo natura humana versatur, est supernaturalis, et quod idcirco ad supernaturalem finem omnia in eo media debent collineare.

Quocumque ergo modo accipias praedicationem Sapientiae *in plateis, in capite turbarum, in foribus portarum urbis, in mediis semitis, in summis excelsisque verticibus supra viam,* recte semper inferes universalitatem distributionis gratiae de qua nunc sermo. Nam permittendo etiam quod ad Deum auctorem naturae directe referatur, concomitantem saltem gratiae operationem, interioremque eius sollicitationem semper oportebit intelligere: ut quicumque ad huius correptionis vocem sese converterit, infallibiliter tandem perducatur ad eas conditiones in quibus directa pateat via ad fidem, iustificationem, consequentemque beatitudinem aeternam.

(1) Prop. 26, 27, 29 inter Quesnellianas. — Prop. damnata ab Alexandro VIII.

§ 2.

Haec igitur sunt quae recte, pie, et catholice tenemus, agnoscimus, persuasissimaque habemus, quia in verbo revelato sat clare expressa inveniuntur. Nunc autem, ubi a generalibus ad particularia descenditur, hoc est, ad vias in speciali per quas singulis praeparatur consequendae salutis possibilitas, sic, uti alias in similibus frequenter accidit, nihil superest praeter confessionem ignorantiae nostrae. Nisi quod, ne ex circumstantiarum exteriorum apparentiis rem diiudicare velimus, dantur in sacris litteris manifesta quaedam conversionum exempla medias inter circumstantias externas maxime contrarias, dantur et manifestiora obdurationis et renitentiae in maxime propitiis. Nam multi nec suscitatis mortuis crediderunt, dum e contra latro tunc credidit, cum vidit Christum non praestantiorem in operibus, sed consortio crucis aequalem, ut ait Augustinus l. 1 ad Simplic. q. 2. Simeon quoque, nullo exterius demonstrante vel praedicante, infantem parvulum agnovit, quem iuvenem miracula magna patrantem, et testimonio Ioannis ac prophetarum indigitatum alii contempserunt. Idque ut intelligamus, non tam ab iis quae foris sunt pendere salutem, quam a secreta operatione Dei, cuius inexhausta potentia est, media quoque sunt in infinitum variata, et viae prorsus investigabiles, dicente Psalmista: *In mari via tua, et semitae tuae in aquis multis, et vestigia tua non cognoscentur.*

Quam longe ergo aberrant qui considerantes relativam paucitatem eorum quibus in praeteritis generationibus ab exordio mundi usque nunc, aut vera illuxit religio, aut praedicatum est evangelium Christi, omniaque dimetientes secundum eas quas cognitio, imo verius ignorantia nostra detegere potest conditiones, praetextum inveniunt incredulitatis, et causam vel non admittendae, vel etiam, quod peius est, abnegandae

fidei christianae! De aliis solliciti, circa seipsos negligentes; Deum criminantes quod cum exteris gentibus tanta parcimonia usus sit, divitias vero redemptionis sibi oblatas ac velut ad manum profusissima liberalitate expositas contemnentes! Quibus quomodo respondendum, nisi cum distinctione ab initio proposita inter ea quae utpote clara, non debent de his quae occulta sunt obscurari, et ea quae a notitia experientiaque nostra plane subducta, nullo in casu solidum queunt praebere in quamlibet partem arguendi fundamentum.

Quod si nunc quaeras qui fieri possit ut in tanta largitate erogationis gratiae, tam multi sint qui viam perditionis ineunt, et in ea, quantum aestimare licet, perseverant: respondebo cum generali observatione Caietani circa eam quam experimur in nostra specie, singulari miseria. Admirandum quippe, inquit, quod cum omnibus speciebus quas videmus tam infra quam supra hominem, statutum sit bonum ut in pluribus, sola humana natura in hac iacet miseria, ut malum habeat ut in pluribus, bonum ut in paucioribus. Et rationem huius exorbitantiae assignat dualitatem naturarum subordinatarum in homine. Nam quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis; semper enim plures sunt qui assequuntur inchoationem rei quam qui ad consummationem perveniunt, ait S. Thom. 1-2, Q. 71, a. 2. Rursus, naturae sensitivae bona sunt quoad nos magis connaturalia, utpote ab ineunte aetate in usu, et magis nota, et magis moventia, et ratione adstantis delectationis, necnon et imminentis oppositi contristantis, in promptu. Rationis autem bonum post aetatem percipitur, et parum cognoscitur, et parum movet, ut experimur. Haec autem humanae naturae infelicitas ostendit, ipsam non esse eiusdem conditionis cum aliis quas videmus, *sed altiorem ingredi ordinem, parum tamen de illo participando.*

Porro, si ita se res habeant, etiam quoad bonum quod est

secundum naturam, et malum quod est contra naturam, cuiusmodi sunt virtus et vitium in ordine pure naturali, quid mirum si gratia. quantumcumque large diffusa, nonnisi ut in paucioribus suum obtineat effectum? Explicatio datur in parabola evangelica de homine qui fecit coenam magnam, et misit servum suum hora coenae dicere invitatis ut venirent, quia iam parata sunt omnia. *Et coeperunt simul omnes excusare. Primus dixit ei: villam emi et necesse habeo exire et videre illam, rogo te, habe me excusatum. Et alter dixit: iuga boum emi quinque, et eo probare illa, rogo te habe me excusatum. Et alius dixit: uxorem duxi, et ideo non possum venire.* Ubique pro excusatione negotia carnis afferuntur. Iuga boum, inquit, emi quinque. Quinque iuga boum, quinque sunt sensus carnis huius. Et quare boum dicuntur iuga? quaerit Augustinus. Quia per sensus istos carnis terrena requiruntur. Boves enim terram versant. Sunt autem homines remoti a fide, terrenis dediti, carnalibus occupati: nolunt credere aliquid nisi ad quod sensu sui corporis quinquepartito perveniunt. In eis quinque sensibus, totius voluntatis sibi regulas ponunt. Non, inquit, credo ego nisi quod video. Ecce quod novi, ecce quod scio. Album est, nigrum est, rotundum est, quadratum est, sic vel sic coloratum est: novi, sentio, teneo, natura ipsa me docet. Non cogor credere quod mihi non potes ostendere. Vox est: sentio quia vox est, suavis est, rauca est: novi, scio, pervenit ad me. Bene olet, male olet, scio, sentio. Hoc dulce est, hoc amarum: hoc salsum, hoc fatuum. Quid mihi plus dicas nescio. Tangendo novi quid durum, quid molle sit, quid lene sit, quid asperum sit: quid caleat, quid frigeat. Quid mihi plus demonstraturus es? (1). Et ecce tibi positivismus a diebus antiquis, imo ab origine saeviens, quo aures cordis obturantur et clau-

(1) August. Serm. 112, n. 3.

duntur ei qui stat ad ostium et pulsat. Quod tamen, ut patet, non gratiae defectum, sed liberi arbitrii abusum demonstrat.

Quidquid igitur de his quae foris apparent, vel afferatur, vel afferri possit, omnino inhaerendum in hac quaestione de distributione gratiae, tribus illis saluberrimis et veracissimis definitionibus, cum quibus suam disputationem conclusit auctor de vocatione omnium gentium: « Quarum una profite-« tur aeternum et proprium divinae esse bonitatis, ut omnes « homines salvos fieri velit, et in agnitionem veritatis venire. « Alia simul praedicat, omnem hominem qui salvus fit, qui-« que in agnitionem veritatis venit, Dei auxilio iuvarì et « regi, utque in fide quae per dilectionem operatur perma-« neat, custodiri. Tertia vero temperanter et sobrie prote-« statur, non omnem voluntatis Dei comprehendi posse ra-« tionem, et multas divinorum operum causas ab humana in-« telligentia esse subductas: ut cum in temporibus, in natio-« nibus, in familiis, in parvulis, in nondum natis et geminis « quaedam aut varie aut insigniter gesta noscuntur, non am-« bigamus ea ex illis esse quae iustus et misericors Deus in « hoc transituro saeculo noluit sciri. Quod quidem ad utili-« tatem nostram dispositum sentiendum est: ut quoniam spe « salvi facti sumus, cui praeparavit Deus quod oculus non « vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit: sicut « constanter credimus videndum quod nondum videmus, ita « patienter expectemus intelligendum quod nondum intelli-« gimus. Si ergo cesset insidiosa malignitas, si insolens prae-« sumptio conquiescat, his recte, ut arbitror, pertractatis, « nullius superest causa certaminis, neque ultra necesse est « nos interminabilibus quaestionibus occupari ».

Et omnia quidem hactenus dicta ad causam gratiae efficientem spectabant. Sequitur iam consideratio de causa dispositiva.

THESIS XIII.

(Art. 2–3).

Ad gratiam quidem iustificationis consequendam necesse est hominem adultum divinitus motum et excitatum libero suae voluntatis actu praeparari atque disponi. Sed si sermo sit de gratia actuali per quam opus salutis initiatur, sic nulla esse potest ex parte hominis praeparatio saltem positiva, quasi praeveniens divinum auxilium. Quin imo, vulgatum axioma quo gratia dicitur a Deo dari facienti quod in se est, videtur esse semper intelligendum, ad veterum theologorum mentem, de faciente quod in se est per alicuius praecedentis gratiae vires.

§ 1.

Necessitas dispositionum ad iustificationis gratiam consequendam est de notioribus theologiae dogmatibus. Quam abunde explicat doctrina de sacramentis, demonstrant formales Scripturae auctoritates, supponunt repetitae in sacris litteris exhortationes ad fidem, ad poenitentiam, ad conversionem cordis, proponit denique manifestissima et instantissima Ecclesiae praedicatio. Pro qua etiam, tam clara tamque evidentia documenta prostant, ut nemini unquam relicta sit denegationis possibilitas. Quo fit ut cum protestantibus lis nobis sit de qualitate seu quidditate dispositionum, non de generali principio necessitatis earumdem.

At de gratia actuali aliter sentiendum est. Nisi enim velimus in semipelagianum dogma declinare, quo asseritur initium fidei dari secundum merita liberi arbitrii, necessario deveniendum est ad aliquam gratiam primam cuius nulla omnino vel ex nobis vel in nobis causa habeatur, quae idcirco totius praeparationis principium exsistat, nedum praevenientem aliquam praeparationem requirat. «Si loquamur, inquit S. Thomas « in praesenti, de gratia secundum quod significat auxilium Dei « moventis ad bonum, sic nulla praeparatio requiritur ex « parte hominis, quasi praeveniens divinum auxilium. Sed

« potius, quaecumque praeparatio in homine esse potest, est « ex auxilio Dei moventis animam ad bonum, et secundum « hoc ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur « ad donum gratiae suscipiendum, est actus liberi arbitrii « moti a Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se praeparare, « secundum illud Prov. XVI: *Hominis est praeparare animum*, « et est principaliter a Deo movente liberum arbitrium. Et se-« cundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis praeparari, et « a Domino gressus hominis dirigi ».

Haec porro omnia, si de praeparatione *positiva* intelligantur, indubia sunt, et in confesso apud omnes catholicos. Sed superest aliquid controversiae circa praeparationem quam aliqui *negativam* dicunt, interpretantes vulgatum apud theologos axioma: *facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*, de faciente per naturae vires: quasi ad hoc fuisset adinventum, ut ratio redderetur possibilitatis datae ad salutem iis quoque omnibus, puta infidelibus negativis, qui sub solo naturae ductu supponerentur per prius constituti. De qua re pauca nunc occurrunt observanda, praemisso in antecessum sensu in quo dictum axioma fuit constanter a veteribus theologis intellectum.

§ 2.

Iuxta veteres, intelligitur axioma dupliciter: Primo, in ordine ad obtinendam gratiam sanctificantem, et tunc sensus est: qui facit quod in se est, convertendo se ad Deum toto corde ex supernaturali motione, ille a Deo gratiam iustificationis consequitur. Secundo, in ordine ad obtinendam gratiam actualem, et tunc sensus est: qui facit quod in se est, non resistendo gratiae Dei, ille accipit ulteriorem gratiam per quam perficiatur conversio, et usque ad sufficientiam proximae dispositionis perducatur. In omni autem modo, semper oportebit devenire ad aliquam gratiam primam quae

sit ita praeveniens, ut non supponat hominem fecisse quod n se est, quia nihil prius fecit, sed illa gratia primo datur ut faciat, et sic, respectu huius gratiae non procedit axioma, sed solum respectu gratiae subsequentis primam. Hic est sensus veterum, et planum est videre documenta apud Palmieri, *de gratia divina actuali*, Thes. 34: ubi proferuntur testimonia S. Thomae (1), tum S. Bonaventurae (2), necnon et Aegidii Romani (3), Argentinae (4), Caietani (5), et aliorum. Unus interim pro omnibus testis afferatur Ioannes Driedo, Tract. 5, de capt. et redempt. gen. hum., sic dicens: « Quod dicimus « hominem facere quantum in se est, potest trifariam intel« ligi. Uno quidem modo facere quantum in se est, est fa« cere quantum ipsa natura potest ex se, id est ex suis vi« ribus a conditore naturae insitis, non peculiariter attractis « a Deo Patre... *Et sic faciens quod in se est, neque meretur* « *gratiam, nec ad acquirendam gratiam se praeparat, quia ad* « *habendam gratiam praeparatur voluntas a Domino.* Secundo « facere quantum in se est, est pro tempore et loco quantum « ipsa natura absque habituali gratiae dono potest facere ex « rationalibus viribus peculiariter a Deo Patre ad initia fidei « attractis. Et sic facienti quantum in se est, Deus largitur « initium fidei, ex qua etiam valeat orare, invocare, quaerere, « implorare Dei misericordiam. Et hic iam est primus ratio« nalis animae tractus, qui est ponendus non tamquam gene« ralis Dei influxus, sed est peculiaris et gratuitus tractus. « Tertio modo facere quantum in se est, est facere quantum « natura adiuta fide desuper data potest facere pro remissione « peccati aut pro perseverantia gratiae impetranda, et sic

(1) In 1-2, Q. 109, a. 6, et Q. 112, a. 3, et de Verit. Q. 24, a. 15.
(2) In II, D. 28, a. 2, q. 1.
(3) In II, D. 28, q. 1, a. 3.
(4) In II, D. 27, a. 3, concl. 2.
(5) In 1-2, Q. 109, a. 6.

« Deus facienti quantum in se est dat gratiam. *Et his duobus « posterioribus modis intellexerunt sacrae theologiae interpretes, « docentes Deum illustrare et gratiam facere his qui faciunt « quantum in se est* ». Ubi vides quod a primo ad ultimum, faciens quod in se est, in mente veterum, semper est faciens ex viribus gratiae, ut sit in substantia sensus quem verba evangelica, Luc. XIX-26, prae se ferunt: *Habenti,* id est, bene utenti gratiis habitis, *dabitur et abundabit; ab eo autem qui non habet, et quod habet auferetur ab eo.*

Aliter nunc plerique intelligere volunt, videlicet, etiam et potissimum de eo qui facit viribus naturae, utputa de infideli quem supponunt viribus supernaturalis gratiae undequaque destitutum, adhuc tamen volunt habere, quo se ad gratiam et ad initium fidei disponere queat. Sed quomodo? Non sane positive, ne pelagianus vel semipelagianus error incurratur. Ergo negative tantum, quatenus bene utendo naturalibus viribus liberi arbitrii, non ponet obicem ad vocationem gratiae: quae quidem vocatio, remoto omni prohibente, infallibiliter demum dabitur, in vi generalis voluntatis qua Deus decrevit gratiam suam omnibus hominibus, quantum ex se est elargiri. Rem sic exponit Suarez, de auxiliis l. 3, c. 2, § 3: « Supponunt (supradicti auctores) id quod est certissimum, « Deum quantum in se est, paratum esse ad dandam omnibus « gratiam suam, et ad vocandum omnes adultos... Hoc ergo « modo est in potestate cuiuscumque hominis salvari, quia « est in potestate eius habere hoc divinum auxilium, non ex « merito aut dispositione sua, sed ex liberali et generali lar« gitione Dei. Quamvis autem homo nihil ex se possit effi« cere, quo divinum hoc auxilium obtineat, sed Deus sola « gratuita voluntate sua illud offerat, potest tamen homo sua « voluntate impedire sufficienter et quantum in ipso est, ne « a Deo actu recipiat hoc auxilium et hanc vocationem, si « multiplicando peccata, magis magisque illius indignum sei« psum reddat... Hinc est quod si homo habens solum natu-

« rale lumen rationis ita se gereret ut nullum novum impe-
« dimentum gratiae adhiberet, infallibiliter opportuno tem-
« pore auxilium vel vocationem gratiae reciperet, non ex suo
« merito, sed ex generali illa liberalitate Dei, qua stat ad
« omnium ostium et pulsat. In hoc ergo sensu dixerunt illi
« auctores, facienti quod in se est Deus non denegat gratiam.
« Et clarius diceretur: Non ponenti obicem et impedimentum
« per id quod ex se facere potest, Deum ex sua liberalitate
« dare gratiam, quam homo promereri non potest... Verum
« est, Deum dare gratiam suam non ponenti obicem, nec per
« hoc homini aliquid attribuitur, quo gratiam promereatur,
« sed solum quod possit illam per peccatum impedire, vel
« ad summum, quod possit vitare peccatum contra legem na-
« turae quod possit illam impedire: potest autem id homo
« per liberum arbitrium ». Sic quidem ille.

Sed contra est, quod suppositum huius interpretationis videtur esse omnino negandum. Suppositum enim est, infideles negativos omni ope gratiae supernaturalis destitui, et non aliter posse quam per naturae vires operari. Sed hoc quis demonstrabit, imo quis non improbabile admodum iudicabit? Nam quod gratia vere et proprie dicta detur ante fidem, et ex certissimis Ecclesiae documentis constat, uti iam supra notatum est, et monstratur etiam evidenter in iis actibus ad fidem praeviis, puta iudicii credibilitatis et pii credulitatis affectus, qui omnibus theologis consentientibus, intrinsece supernaturales esse debent, adeoque ex viribus gratiae eliciti. Id praesertim suadet totus de integro praesentis providentiae modus, quia si gratia disponit nos ad amandum Deum inspirando timorem quo timentes a Deo puniri, cessamus a peccato: si introducit ad charitatem per spem remunerationis, ad spem remunerationis per metum gehennae, ad metum gehennae per castigationes etiam temporales, atque ita porro: qua tandem vel verosimili ratione dices, non esse eiusdem gratiae disponere infidelem ad fidem, inducendo

eum et adiuvando ad obediendum Deo in iis quae legis naturalis sunt, ad serviendum Deo per eum modum quem naturalis ratio dictat, ad submittendum se Deo secundum quod Optimum Maximum creatura mundi eum manifestat? Quasi non esset et ipsa fides, quidam erga Deum submissionis modus, et quidem, facta hypothesi revelationis, vel sola simplici naturae lege praescriptus! Quasi obedientia quae praestatur in observatione mandatorum etiam naturalium, non esset nata praeparare ac disponere ad obedientiam quae praestatur per fidem adhibitam verbo revelato! Quasi denique gratia non haberet elevare omnem omnino operationem quae secundum substantiam actus referibilis est quacumque ratione, mediate vel immediate, proxime vel remote, ad vitae aeternae finem! Si ergo ipsum quod dicunt facere quod in se est, revera non fit in praesenti statu, etiam apud infideles, sine gratiae supernaturalis adiutorio, ubi iam relinquetur locus praeposterae interpretationi qua faciens quod in se est, intelligitur faciens ex viribus naturae, ut deinde pronus descensus sit in difficultates omnis generis quibus illa quam dicunt, negativa praeparatio amplam materiam praebet?

Certe, negativa praeparatio consisteret iuxta auctores illos, in non ponendo obicem peccati ad gratiam, intelligendo nunc primam gratiam actualem, id est, gratiam qua homo primo sollicitatur ad conversionem, primo invitatur ad poenitentiam, primo vocatur ad fidem. Sed quis iam concipiet peccatum esse obicem ad huiusmodi gratiam, praesertim si sermo sit de gratia Redemptoris qui venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non vocare iustos sed peccatores, salvum facere populum suum a peccatis eorum, seu, ut dicitur Luc. XIX, quaerere et salvum facere quod perierat? — Praeterea, communis doctrina est, quam auctores etiam illi pro virili defendunt, neminem esse in hac vita adeo obstinatum in malo, ut quavis gratia sufficiente ad salutem consequendam sit destitutus. Sed huiusmodi obdurati profecto non faciunt quod

in se est. Si ergo, hoc non obstante, adhuc Deus dat eis gratiam, ergo peccatum quantumvis multiplicatum non constituit obicem per quem elargitio actualis gratiae impediatur. Et si forte dicas fore semper obicem quantum est ex natura sua: quid hoc, quaeso, te iuvat, siquidem, ut axioma de quo nunc sermo, rationabilem sensum habeat, oporteret peccatum esse impedimentum etiam de facto. Alioquin, si tam facienti quam non facienti quod in se est, gratiam de facto non denegat Deus, nihil dicitur dum dicitur non denegari ei qui facit, praetereaque nihil. – Adhuc, quaerere liceat: si expectat Deus ut homo faciat quod in se est, vel non expectat? Si non expectat, iterum idem quod supra. Si expectat, videtur esse consequens quod homo est qui initiat opus suae salutis, ponendo saltem praeviam conditionem sine qua non. Et hoc quomodo concordare possit cum documentis tum Scripturae tum Traditionis edocentis nos, nullum prorsus esse posse initium ex parte nostra, mihi quidem, ut iterum dicam, non apparet satis.

Quanto ergo potiori iure exemplar facientis quod in se est ante vocationem ad fidem, nobis propositum agnoscemus in Cornelio centurione, de quo Augustinus l. de praedest. SS. c. 7: « Solet dici: ideo credere meruit, quia vir bonus erat « et antequam crederet. Quod de Cornelio dici potest, cuius « acceptae sunt eleemosynae et exauditae orationes antequam « credidisset in Christum... Quidquid igitur et antequam in « Christum crederet, et cum crederet, et cum credidisset, « bene operatus est Cornelius, totum Deo dandum est, ne « forte quis extollatur ». In quibus Augustini verbis duo continentur. Primum est, quod in Cornelio fidem praecesserant orationes et eleemosynae, prout evidenter datur per narrationem Actuum. Alterum est, evidenti pariter Scripturae testimonio firmatum, quod orationes et eleemosynae illae fuerant opera gratiae proprie dictae, in quibus non negativa tantum, sed positiva prorsus praeparatio agnoscitur. Alias, nec tales

fuissent per quas meruisset credere Cornelius, nec tribuerentur Deo sicut caetera bona quae operatus est, cum crederet et cum credidisset. Caeterum non obstat id quod interponit Augustinus, ubi de eleemosynis et orationibus Cornelii loquens, ait: « Non tamen sine aliqua fide donabat et « orabat, nam quomodo invocabat in quem non crediderat? « Sed si posset sine fide Christi esse salvus, non ad eum « aedificandum mitteretur architectus apostolus Petrus ». Id, inquam, non obstat, quia illa *aliqua fides* non est nisi fides secundum quid, fides omnino distincta ab ea ad quam fundandam mittitur architectus Petrus, fides denique ex qua potest tantummodo invocari Deus ut viam salutis demonstrare dignetur, sicut reipsa Cornelio demonstrare dignatus est. Est ergo fides late dicta, ex iis quae facta sunt: qua, ut idem Augustinus dicit l. de nat. et grat. c. 2, natura humana credit in Deum qui fecit coelum et terram, *a quo et se factam naturaliter sentit.*

Omnibus ergo perpensis, non videtur esse undequaque declinandum ab interpretatione veterum, secundum quam ille qui facit quod in se est, semper intelligitur faciens per vires gratiae, idque indifferenter tam ante quam post fidem. Securior quippe ista sententia est, rationi etiam theologicae conformior, denique magis consentanea indoli praesentis supernaturalis providentiae, in qua nihil debet esse vacuum opere gratiae, sed sicut scriptum est de sole isto qui ortu et occasu peragit diem: *Sol illuminans per omnia respexit, et gloria Domini plenum est opus eius.*

Sed iam ex hactenus dictis de causa gratiae, consectarium aliquod deducere oportet, de quo S. Thomas art. 5, ut in thesi quae sequitur.

THESIS XIV.

(Art. 5).

Gratiae iustificationis ea causa, eaeque conditiones sunt, ut unusquisque, dum seipsum suamque infirmitatem respicit, de seipso formidare ac timere possit, et nemo scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.

Duo sunt in praesenti extra omnem controversiam posita. Primum est, quod potest aliquis cum certitudine scire se esse in gratia Dei, si specialis de hoc sibi revelatio fiat. Alterum est, quod seclusa speciali revelatione, adhuc scire id potest coniecturaliter, imo cum illa maxima probabilitate quae apud quosdam nomine moralis certitudinis solet insigniri, pro quanto non habet contra se positivum dubium quod in ordine ad praxim, virum prudentem movere possit. Utrumque horum complectitur S. Thomas his verbis: « Uno « modo (aliquid cognosci potest) per revelationem, et hoc « modo potest aliquis scire se habere gratiam. Revelat enim « Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio ut se« curitatis gaudium etiam in hac vita in eis incipiat, et con« fidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala « praesentis vitae sustineant... (Alio) modo cognoscitur ali« quid coniecturaliter per aliqua signa. Et hoc modo aliquis « cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet « percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, « et in quantum homo non est conscius sibi alicuius peccati « mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod ha« betur Apoc. I, *vincenti dabo manna absconditum quod nemo « novit nisi qui accipit:* quia scilicet ille qui accipit, per quam« dam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur « ille qui non accipit ».

His igitur extra omnem possibilem controversiam exsisten-

tibus, fit nunc quaestio utrum homo cui nulla specialis revelatio facta est, valeat certo scire, et quidem certitudine non iam abusive, sed proprie et simpliciter dicta, se esse in statu gratiae sive amicitiae cum Deo. Et solutio esse debet omni ex parte negativa. Equidem, concilium Tridentinum Sess. 6, c. 9, solius certitudinis fidei mentionem explicite fecit. Ratio est quia intendebat destruere errorem protestantium dicentium, unumquemque *debere credere* se esse iustificatum, et in hac ipsa fiducia de remissione peccatorum fidem iustificantem reponentium. Propterea ergo, dum haeresi Lutheri, Melanctonis et Buceri directe sese opponebat, certitudinem fidei adduxit in medium. Verumtamen, omnem aliam veram et proprie dictam certitudinem esse iuxta mentem Concilii simul removendam, apparet ex apposito adiuncto, *cui non potest subesse falsum.* Quasi nimirum, eatenus fidei certitudo locum ibi non obtineat, quatenus falsum ei subesse nunquam potest. Atqui constat quod haec est communis nota omnis verae et non existimatae tantum certitudinis, salva interim speciali ratione secundum quam convenit certitudini fidei, potioribus scilicet titulis, et ex altioribus causis.

Nunc autem, certitudinem proprie dictam, cuiuscumque demum generis illa sit, non habere revera ibi locum, ostenditur primo ex Scriptura. Etenim, si homo certo scire posset se esse in gratia Dei, id quidem maxime et potissimum ex hoc quod nullius mortalis culpae conscius sibi esset. Inde enim praecipuum fundamentum iudicandi de non statu peccati, ac per hoc, de statu gratiae qui statui peccati ita opponitur, ut non possit cadere aliquid medium. Atqui fundamentum hoc sufficiens non est, teste apostolo 1 Cor. IV-4, ubi dicit: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc iustificatus sum*, id est, non in hoc de mea iustificatione iudicare valeo. *Sed neque meipsum iudico... Qui autem iudicat me, Dominus est,* id est, soli Deo deferendum est certum in hac re iudicium. Sciebat enim scriptum esse: *Delicta quis intelligit? Ab*

occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo. Unde Augustinus, Serm. 93, n. 14, parabolam virginum interpretans, sic exponit responsionem prudentum ad fatuas, *ne forte non sufficiat nobis et vobis, ite potius ad vendentes et emite vobis:* « Vix « enim de nobis iudicamus, quanto minus possumus iudicare « de vobis. Quid est, vix de nobis iudicamus? Quia cum rex « iustus sederit in throno, quis gloriabitur castum se habere « cor? Forte tu non invenis aliquid in conscientia tua, et « invenit ille qui melius videt, cuius acies divina penetrat « altiora; videt forte aliquid, invenit forte aliquid. Quanto « melius illi dicis: *Ne intres in iudicium cum servo tuo.* Etiam « quanto melius dicis: *Dimitte nobis debita nostra* ».

Idem quoque constabit facili inductione. Quia exsistentia habitus gratiae certo innotesceret, vel in se, vel in suis effectibus, vel in suis causis, vel denique in conditionibus sub quibus revelatio docet recipi homines a Deo in filios et amicos. Atqui nullus modus est, per quem vera et proprie dicta certitudo provenire possit. — Et primus quidem evidentius excluditur, quia si nec animam, nec potentias, nec naturales habitus in seipsis intuemur, quanto minus habitus infusos et supernaturales, cuiusmodi est gratia formaliter iustificans. — Excluditur pariter et secundus, qui esset per effectus, id est per actus. Equidem per actus devenimus in cognitionem potentiarum et habituum naturalium, minime vero supernaturalium. Et ratio fuit late explicata in generali prolegomeno de virtutibus infusis: quia nimirum conscientia non attingit directe nisi substantiam actuum, quae in hac vita plane similis esse potest tam in naturalibus actibus quam in supernaturalibus. « Cum igitur ex effectu uno qui potest a « duabus causis procedere, non licet inferre determinate unam « illarum causarum, sed volentibus sic inferre accidet dece« ptio, sequitur pro constanti esse tenendum quod ab hac « nunc facta boni operis exhibitione non potest quis certitudi« naliter inferre, bonam operationem hanc procedere a gratia,

« nisi forte disiunctim loquendo, id est, illam procedere « vel a natura vel a gratia. Sed tunc per disiunctivam hanc, « ut patet, non concludit certitudinem, imo concludit incer- « titudinem gratiae (1) ». — Adhuc excluditur tertius modus, per causas. Nam causa principalis est Deus qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, et ideo eius praesentia et absentia in nobis certo cognosci non potest, secundum illud Iob IX: *si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam.* Causa autem instrumentalis sunt sacramenta, de quorum valida administratione in casibus particularibus nunquam habebitur proprie dicta certitudo, ut facile patebit consideranti omnia quae requiruntur, maxime ex parte ministri. Praeterquam quod non satis est, ut patet, valida collatio, nisi ex parte subiecti adsint dispositiones ad fructum sacramenti ; et ex hoc capite, longe longeque plura fundata dubia semper occurrent. — Universim namque loquendo, sive sermo sit de iustificatione in sacramento, sive de iustificatione extra sacramentum, modus quarto loco propositus, ex verificatione scilicet conditionum sub quibus promissa est iustificatio, prorsus insufficiens ad certitudinem generandam ostenditur. Conditiones enim sunt supernaturalis fides, supernaturalis spes, supernaturalis poenitentia de peccato, et quidem super omnia, aut etiam supernaturalis amor charitatis appretiative summus. Porro, iis nunc praetermissis quae supra dicta sunt de cognoscibilitate supernaturalitatis, et hic quoque plenam applicationem habent : quis, quaeso, de gradu appretiativo seu amoris seu poenitentiae certum omni ex parte iudicium feret? Quis castum cor, id est, ita in affectu boni firmatum ut sit actu in dispositione vere incompossibili cum omni prorsus voluntate peccandi, absque ulla formidine se habere gloriabitur? Aut forte recusabimus Sapientiam, Prov. XX-9, interrogantem nos, et in hunc modum provo-

(1) Porrecta, in 1-2, Q. 112, a. 5.

cantem: *Quis potest dicere, mundum est cor meum, purus sum a peccato?*

Recte ergo Tridentinum, Sess. 6, c. 9: « Sicut nemo pius « de Dei misericordia, de Christi merito, deque sacramento-« rum virtute et efficacia dubitare debet: sic quilibet, dum « seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem « respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum « nullus scire valeat certitudine fidei cui non potest subesse « falsum, se gratiam Dei esse consecutum ». Neque ad rem sunt auctoritates quas afferunt protestantes, velut illa Rom. VIII-16: *Ipse Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Nam testimonium de quo apostolus in praesenti, testimonium est quod reddit Spiritus, non loquendo, sed movendo nos ad amorem filialem erga Deum: testimonium dico quod dat in actu exercito, dum facit nos clamare: Abba Pater. Proinde, in tantum est cognoscibile quoad nos, in quantum cognoscibilis est ipsa motio qua nos movet Spiritus Sanctus. Haec autem, ut ex dictis patet, non est a nobis cognoscibilis certitudinaliter, siquidem coniecturaliter tantum scire valemus an actus amoris quem elicimus, vere sit necne, ex motione gratiae. Et similis responsio adhibebitur ad alias auctoritates analogas, dato interim quod ad singulas personas referantur, et non potius ad Ecclesiam in communi, cuius privilegium est habere Spiritum Sanctum dirigentem ac inhabitantem; tunc enim, ut constat, omnino extra quaestionem versarentur.

Adde tandem quod carentia proprie dictae certitudinis nulli omnino, ut aliqui mentiuntur, occasio esse debet, aut desperandi, aut remissius bene agendi. Imo vero, ad hoc consulto relinquitur, ut stimulo nobis sit salutem nostram cum timore et tremore impensius operandi, praestando cum maiori sollicitudine quidquid ex parte nostra requiritur, et nunquam pausando in iis quae a nobis iam habita, iam acquisita videri possent; inde enim negligentiores et praesumptiores in futurum redderemur. Universim namque loquendo, sive sermo

sit de statu nostro praesenti, sive de futuro, bonum nobis est si non in nobismetipsis, non in nostra industria, non in nostra conscientia, non in nostris providentiis fundamentum securitatis unquam collocemus; labile quippe et ruinosum per omnia fundamentum est. Sed tutius offertur refugium confidentiae in Deo iuxta monitum apostoli: *Omnem sollicitudinem vestram proiicientes in eum, quoniam ipsi cura est de vobis.* Quapropter omni homini bonae voluntatis de sua salute anxio opportune semper proponentur aurea illa Augustini verba: « Miror, inquit, homines infirmitati suae se malle committere, « quam firmitati promissionis divinae ». Et statim praeveniens obiectionem dicentis: incerta est mihi de me ipso voluntas Dei: « Quid ergo, prosequitur, tuane tibi voluntas de te ipso « certa est, nec times: *Qui videtur stare, videat ne cadat?* Cum « igitur utraque incerta sit, cur non homo firmiori quam infir- « miori fidem suam, spem, charitatemque committit? » Haec quidem Augustinus, de praedest. SS. n. 21, ostendens quod cum una tantum firma voluntas sit, voluntas scilicet Dei quae voluntatem nostram in sua potestate habet, una nobis est residua securitas: inniti super omnia huic supremae voluntati quae sola facere potest ut revera operemur sicut oportet ad salutem. Quod ipsum tandem aliquando, quis iure meritoque sperabit, nisi qui se illi integre committit, « cui non frustra « dicitur: *Deus, tu convertens vivificabis nos*; non frustra di- « citur: *Ne des ad movendum pedem meum;* non frustra di- « citur: *Ne tradas me, Domine, a desiderio meo peccatori;* po- « stremo, ne multa commemorem, non frustra dicitur: *Ne nos « inferas in tentationem* » (1).

(1) August. de dono persev. n. 17.

DE EFFECTIBUS GRATIAE

Qq. CXIII-CXIV.

Deinde considerandum est de effectibus gratiae. Et primo de iustificatione impii quae est effectus gratiae operantis. Deinde de merito quod est effectus gratiae cooperantis.

QUAEST. CXIII.

DE IUSTIFICATIONE IMPII, QUAE EST EFFECTUS GRATIAE OPERANTIS.

Iustificatio generatim idem est ex vi nominis, ac motus ad iustitiam, sicut calefactio motus ad calorem. Theologice autem accepta, importat transmutationem qua homo transfertur in statum iustitiae coram Deo auctore et fine supernaturali. Ex quo statim apparet quomodo sit accipienda iustitia a qua sumptum est iustificationis nomen: nimirum, non pro speciali virtute contra alias cardinales divisa, nec pro generalitate virtutum prout intelliguntur ad alios homines ordinare actus suos, sed pro interiori rectitudine secundum quam id quod est in homine praecipuum et excellens, id est mens et ratio, subditur Deo, et deinde id quod est infimum rationi. Nam iustitia, inquit S. Thomas in praesenti, de sui ratione importat quamdam rectitudinem ordinis, et dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum quod importat ordinem rectum in actu hominis, idque vel in comparatione ad alium singularem hominem, et sic est particularis iustitiae virtus, vel in comparatione ad bonum commune multitudinis, et sic est iustitia generalis quam legalem appellant. Alio modo dicitur iustitia, « prout importat rectitudinem quamdam ordinis in « ipsa interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum « hominis subditur Deo, et inferiores vires animae subduntur

« supremae » : cui rectitudini omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de praedicto ordine corrumpatur. Porro iustitia hoc altero modo dicta formaliter habetur per gratiam sanctificantem et consequentem comitatum virtutum. Ipsa ergo est, a qua iustificatio theologica nominatur, sive sicut motus a termino, sive etiam sicut effectus formalis a forma.

Considerandum autem quod iustificatio ista potest concipi dupliciter. Primo per modum simplicis mutationis a negativo in positivum. Quo quidem modo iustificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, sicut Adam dicitur iustificatus ante omnem culpam, quando accepit a Deo iustitiam originalem. Secundo per modum motus ab uno extremo in aliud extremum contrarie oppositum. Et tunc est iustificatio impii, includens mutationes duas, quarum una est iustitiae acquisitio, altera culpae abiectio, siquidem terminus eius non est iustitia sola, sed iustitia expellens culpam. Et de hac sermo est in praesenti, nam quod attinet ad priorem modum, nihil addendum superesset iis quae dicta sunt supra, Q. 110, thes. 7.

Porro circa utrumque iustificationis impii elementum penitus errant protestantes, quia per ipsos, sicut nulla est vera adeptio iustitiae, ita quoque nulla vera remissio peccatorum. Volunt enim, peccata in iustificatione vere et proprie non deleri, sed tantum non imputari ad poenam, ob Christi iustitiam qua circumvestimur. Volunt praeterea, iustificationis naturam in mera illa peccati non imputatione consistere, absque interiori hominis renovatione et sanctificatione. Volunt denique, iustificationem non fieri per formam internam ac inhaerentem, sed externam et imputatam, iustitiam nempe Dei vel Christi ope fidei apprehensam (1). Quapropter iustificationi protestanticae ne illa quidem congrueret comparatio

(1) Wirceburg. de grat n. 121.

Christi Domini de sepulcris dealbatis, quae dum speciosa forinsecus apparent, intus plena sunt ossibus mortuorum et omni spurcitia. Siquidem sepulcrorum speciositas, etsi externa tantum, adhuc tamen inhaeret et informat: hic autem nihil esset praeter imputationem extrinsecam, et quidem falsitate plenam, dum scilicet Deus haberet pro non peccatore, qui reipsa esset maneretque peccator, et pro iusto, qui reipsa nec iustus esset, nec fieret.

Nunc autem, conceptui protestantico catholici doctores per omnia repugnant. Docent peccata in iustificatione vere deleri, seu, ut Tridentinum Sess. 5, can. 5 definivit, *tolli totum id quod veram et propriam peccati rationem habet.* Docent iustificationem non esse sitam in sola peccatorum remissione, ad exclusionem gratiae et charitatis quae iustificatis inhaereat, quemadmodum in eodem Tridentino habetur, Sess. 6, can. 11. Consequenterque docent fieri ontologicam interioris hominis renovationem, de qua iterum Tridentinum, l. c. cap. 7. In his ergo nullus inter eos dissensus est. Sed adhuc disputant circa modum quo se habet remissio peccatorum ad gratiae infusionem. Nam Scotistae generatim autumant, peccatum et gratiam nequaquam opponi formaliter, aut ex natura rei; imo posse de potentia absoluta consistere gratiam simul cum peccato in eodem subiecto. Et ideo, si peccatum nunc non remittitur nisi quando infunditur gratia, id quidem tribuunt positivae voluntati Dei, qui sic de facto instituit, cum potuisset aliter instituere. Cui opinioni plus minus accedit Suarez l. 7 de grat. c. 12, ubi etsi teneat non posse iam sine magna temeritate negari quod gratia habitualis habeat ex natura sua effectum expellendi peccatum, nihilominus n. 12 addit, « per iustitiam inhaerentem et informantem animam, « non expelli peccatum sine peculiari voluntate quasi coope- « rativa Dei ad remissionem peccati ». Et cum hac explicatione facile videretur in Scotisticam sententiam tandem aliquando reincidere. At vero in oppositum est longe commu-

nior theologorum doctrina docentium, causam formalem iustificationis impii esse infusionem gratiae, et gratiam ex natura rei expellere peccata sicut lux expellit tenebras, et albedo nigredinem. De qua re statuitur sequens propositio.

THESIS XV.

(Art. 1-2).

Iustificatio impii terminatur ad veram ac realem remissionem peccatorum. Et haec remissio non modo cum dono, verum etiam per donum gratiae inhaerentis atque animam informantis formaliter fit: idque, non in virtute positivae cuiusdam dispositionis divinae voluntatis, sed omnino ex natura rei, quae non patitur ut de potentia etiam absoluta, reatus mortalis peccati simul cum gratia in anima remanere possit.

§ 1.

Dogma de remissione peccatorum unus est e principalibus fidei nostrae articulis, et ideo mirum non est si Sacra Scriptura ea quae ad remissionem illam spectant, multifariam multisque modis expresserit. In ea quippe passim praedicatur Deus tamquam peccata obliviscens, peccata non imputans, peccata tegens: frequentius vero, tamquam ea lavans, mundans, delens, tollens, auferens, longe a nobis faciens. Exemplum primae classis testimoniorum: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata. Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, (Psalm. XXXI-1). Exempla secundae: *Quantum distat ortus ab occidente, longe fecit a nobis iniquitates nostras,* (Psalm. CII-12). *Deponet iniquitates nostras, et proiiciet in profundum maris omnia peccata nostra,* (Mich. VII-19). *Ego sum, ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me*, (Isai. XLIII-25). *Secundum multitudinem miserationum tuarum dele iniquitatem meam, et a peccato meo munda me*, (Psalm L-3). *Qui dilexit nos et lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo,* (Apoc. I-5). *Quanto magis sanguis Christi qui per*

Spiritum Sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, (Heb. IX-14), et sic pene in infinitum. Porro omnes istae locutiones ad unum idemque remissionis beneficium significandum referuntur, sed quia sese mutuo vel complent vel explicant, ideo non in una alterave solitarie ac seorsum sumpta adaequatus Scripturae sensus quaerendus est. Ex quo sequitur, plane caecutire protestantes dum sistunt in solis textibus in quibus inveniunt quod peccat teguntur aut non imputantur, praetermissis aliis innumeris contestantibus quia amplius non sunt. Nisi forte quis adeo desipuerit ut dicat, non tolli id quod Deus ipse delet, manere in nobis id quod Deus ipse longe a nobis proiicit, semper adhaerere maculas quas Deus ipse lavare, purgare, et abstergere asseritur. Quae si nonnisi blasphematorie non solum dicuntur, verum etiam cogitantur, concludendum profecto est quod Deus eatenus peccata non imputat, quatenus eorum reatum aufert, eatenus tegit, quatenus illa vere delet, et delendo facit ut in oculis suis, quibus nihil eorum subtrahitur quae quocumque modo sunt, iam non appareant. Ideo apostolus, 1 Cor. VI-9, postquam enumerasset eos qui regnum Dei non possidebunt, fures scilicet, avaros, ebriosos, fornicarios, adulteros, statim subdit: *Et haec quidam fuistis, sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine D. N. I. C. et in Spiritu Dei nostri.* Quasi diceret: haec fuistis, sed nunc iam non estis. Et unde non estis? Ex hoc quod abluti estis, quod sanctificati estis, quod iustificati estis.

Ergo abluere, sanctificare, iustificare, non est tantum declarare quod cessat imputatio eius quod aliquando fuimus, sed est facere ut quod fuimus, nunc iam non simus. Non est tantum pronuntiare nos non fore condemnandos propter crimina quibus maculata manet conscientia nostra, sed est facere ut a macula conscientia nostra vere purgetur. Non est tantum reputare nos nitidos, reputare nos sanctos, reputare nos iustos, sed est facere nitidos, facere sanctos,

facere iustos. Et propter hoc ipsum semper manet veritas eius quod prius dictum fuerat ab apostolo: iniustos, homicidas, adulteros, in regnum Dei non esse intraturos. Non quod non intrent plures qui adulteri et homicidae fuerunt, sed quia non intrant manentes homicidae et adulteri. Abluti enim sunt, sanctificati sunt, iustificati sunt. Iniustitia eorum ablata est, quia fuit deleta *in nomine D. N. I. C. et in Spiritu Dei nostri.*

Unde Augustinus repellens calumniam pelagianorum obiicientium quod ex eius doctrina de peccato originali et concupiscentia sequeretur, baptisma non dare omnem indulgentiam peccatorum, nec auferre crimina, sed radere, ut omnium peccatorum radices in mala carne teneantur: « Quis hoc, in« quit, adversus pelagianos nisi infidelis affirmet? Dicimus « ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et « auferre crimina, non radere: nec ut omnium peccatorum « radices in mala carne teneantur, quasi rasorum in capite « capillorum, unde crescant iterum resecanda peccata. Nam « et istam similitudinem comperi, suae illos adhibere ca« lumniae, tamquam hoc nos sentiamus atque dicamus ». Et magis magisque sensum suum aperiens statim subdit, concupiscentiam quae manet, ex hoc ipso quod manet, demonstrari non esse vere ac proprie peccatum: « Sed de ista concupi« scentia carnis falli eos credo, vel fallere: cum qua necesse « est ut etiam baptizatus.... pia mente confligat. Sed haec « etiamsi vocetur peccatum, non utique quia peccatum est, « sed quia peccato facta est, sic vocatur: sicut scriptura ma« nus cuiusque dicitur, quod manus eam fecerit. Peccata autem « sunt, quae secundum carnis concupiscentiam illicita fiunt, « dicuntur, cogitantur: quae transacta etiam, reos tenent si « non remittantur.... Nec propter ipsam (concupiscentiam).... « dicunt in oratione baptizati: Dimitte nobis debita nostra, « sed propter peccata quae fiunt in eius consensionibus (1) ».

(1) Contra 2 epist. pelagian. l. 1, c. 13.

Quibus utique verbis futuram Lutheranorum haeresim circa remissionem peccatorum, tanto ante tempore contra pelagianos agens, penitus destruebat Augustinus.

Principale porro protestantium argumentum in duobus est. Primo, quod hoc nomen *iustificare* saepe sumitur in Scripturis ad significandam simplicem iustitiae declarationem, velut 3 Reg. VIII-32, Iob. IX-20, Psalm. L-5, Eccli. XVIII-1, Matth. XI-19, XII-37, Luc. VII-29, X-29, XVI-15, et sic in locis aliis quam plurimis. Secundo, quod iustificationis terminus est sumptus a rebus forensibus, ubi idem valet ac absolvere per actum iudicialem, id est, declarare immunem a poena qui de crimine accusabatur. Sed nihil horum valet, praetereaque nihil. — Non primum, quia norunt omnes, unum idemque verbum, tam in profanis quam in sacris litteris, non habere semper significationem uniformem, sed diversam pro adiunctorum et contextuum diversitate (1). — Non secundum, quia dato etiam antecedente, negatur plane consequentia, siquidem nomina quae a rebus humanis originem habent, cum transferuntur ad divina, ad augustiorem quoque sensum evehuntur, prout exigit proportionalis differentia quae est inter Deum et homines (2). Non ergo haec, etiam apparenter

(1) « Ils disent que le mot de *justifier* est pris très souvent dans les « Ecritures dans le sens auquel ils l'exposent, ce que nous leur accor« dons sans difficulté. Mais qui ne sait que dans les livres divins un « même terme n'a pas toujours une signification uniforme, et que le lieu, « le sujet et les circonstances y apportent une différence notable ? C'est « par ces circonstances bien examinées que nous leur montrerons, dans « les saintes lettres, que la justification du pécheur ne se prononce pas « au dehors, mais qu'elle s'opère au dedans par l' infusion de la grâce ». Bossuet, Réfutation du catéchisme de Ferry, c. 3.

(2) « Ils ajoutent que le terme de *justifier* a été tiré du Palais, où il « signifie absoudre par un acte judiciaire ; de sorte qu' à leur avis, il « doit retenir la signification naturelle ; et ils confirment leur raison« nement par l'autorité de l' apôtre, lequel Rom. V-VIII, et ailleurs, « oppose le mot de *justifier* à celui d'*accuser* et de *condamner*, qui sont

aliquid valent, nec de vera et propria peccatorum remissione dubium ullum relinquitur.

At, quomodo fiat vera ista, et realis, et non extrinsecus tantum imputata peccatorum remissio, adhuc forte obscurum est. Dicendum autem eam fieri, non modo cum dono, verum etiam ipso dono gratiae habitualis, quae per Spiritum Sanctum diffunditur in cordibus nostris.

§ 2.

Ad cuius evidentiam sufficeret vel sola comparatio seu oppositio quam Rom. V instituit apostolus inter Adam qui fuit forma futuri, et Christum. In ea enim oppositione continetur principium, tota retro traditione firmatum, videlicet, e regione sibi ad amussim respondere contractionem culpae in Adamo, et iustificationem a culpa per Christum. Nunc autem, ipsa procul dubio nativitas ex Adamo est, quae nos constituit peccatores. Ergo ipsa quoque regeneratio in Christo esse debet, quae nos emundat a peccato, et constituit iustos. Sed quid aliud ponit regeneratio in Christo nisi gratiam qua efficimur deiformes, divinae consortes naturae, filii Dei et haeredes, uti supra habitum est cum de gratia habituali ageretur? Ergo a primo ad ultimum, per habitualem gratiam formaliter remittuntur crimina, per habitualem gratiam

« sans difficulté termes de justice. C'est très défectueux. Car supposé « même qu'il soit véritable que le mot de *justifier* soit pris du Palais, « n'est-ce pas raisonner faiblement de croire qu'il faille toujours le res- « treindre à la signification du Palais ? Que si nos adversaires s'opi- « niâtrent à ne vouloir point sortir du barreau, qu'ils nous disent en « quel tribunal et devant quel juge il faut s'appliquer par la foi la sen- « tence qui nous absout, comme ils enseignent qu'il est nécessaire dans « la justification du pécheur.... Prenons donc un autre principe, et di- « sons qu'il n'est pas nouveau dans les Ecritures, que diverses façons « de parler, prises originairement des choses humaines, soient élevées à « un sens plus auguste lorsqu'on les applique aux divines ».

formaliter iustificamur a peccato. At forte conclusionem valere dices de sola iustificatione ab originali? Nullo modo. Nam etsi non in eadem ratione univoca peccatum originale et personale conveniant, adhuc tamen idem est, quo ab originali, et quo a personalibus emundamur, dicente apostolo, Rom. V-16: *Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem.* Et ideo Augustinus qui l. 2 de grat. et pecc. orig. n. 45 dicit: « Sic itaque in damna-« tione hominem prima nativitas tenet, unde nisi secunda « non liberat », paulo supra n. 44 dixerat: « Regeneratione spi-« ritus modo fit ut peccata omnia praeterita remittantur ». Regeneratione spiritus, inquit: id est, secunda nativitate quae est ex aqua et Spiritu Sancto. Peccata omnia: id est, non originale solum, sed et omnia personalia.

Idem quoque constabit ex iis testimoniis ex quibus edocemur quod nos Deus iustificat, non pronuntiando exterius sententiam sicut homo iudex pro tribunali, sed longe longeque sublimiori modo, Spiritum suum interius infundendo: *Sed abluti estis*, inquit, *sed sanctificati estis*, *sed iustificati estis in nomine D. N. I. C. et in Spiritu Dei nostri.* Nam quid est justificari in Spiritu Dei nostri, nisi iustificari per donum Spiritus Sancti, quod utique in scripturis tamquam in dono sanctificantis gratiae consistens praedicatur?

Adhuc, discipulum suum Titum instruens apostolus ait: *Cum autem benignitas et humanitas apparuit Salvatoris nostri Dei..., secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti quem effudit abunde in nos.* Ubi, cum dicit, *salvos nos fecit*, dubium non est quid illud sit a quo nos fecerit salvos: nimirum a peccatis quibus opprimebamur, praesertim cum Salvator ille noster ipse sit de quo dictum fuerat ab angelo: *Salvum faciet populum suum a peccatis eorum.* Iterum ergo remissio peccatorum et iustificatio signatur; unde et concludit apo-

stolus his verbis: *Ut iustificati gratia ipsius, haeredes simus secundum spem vitae aeternae.* Nunc autem iustificatio haec asseritur fieri per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, id est, per regenerationem et renovationem baptismalem, ut non aliud sit, quo iustificamur, et quo regeneramur atque renovamur. Ideo Augustinus, epist. 98, n. 2: « Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et « Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens « vinculum culpae, reconcilians bonum naturae, regenerant « hominem in uno Christo, ex uno Adam generatum ». Ubi vides quod Augustino teste, regeneratio baptismalis per Spiritum Sanctum comprehendit simul, et peccatorum remissionem, et gratiae infusionem. Non solum autem, sed remissionem peccatorum quae per ipsam infusionem gratiae habeatur. Nam, l. 1 de pecc. merit. et remiss. n. 10, postquam asseverasset quod Deus « dat sui Spiritus occultissimam fidelibus gratiam, « quam latenter infundit et parvulis », statim addit, n. 11: « Legimus in Christo iustificari qui credunt in eum ». Et hoc, quo modo, qua ratione, quave de causa? « Propter occultam « inquit, communicationem et inspirationem gratiae spiri- « tualis ».

Dicamus ergo secundum Scripturas et perpetuam fidem Ecclesiae, iustificationem impii non tam esse actum iudicis pronuntiantis, quam operationem omnipotentis creatoris, interiora nostra renovantis. Dicamus quod gratia regenerans, simul et remittit peccata, et dono iustitiae nos ditat; imo, per hoc ipsum peccata remittit, quod nos ditando dono gratiae, nos facit interius gratos Deo. Dicamus denique quod haec doctrina de remissione peccatorum per iustitiam inhaerentem, non solum non deprimit, sed mire etiam extollit gloriam Salvatoris nostri, et efficaciam passionis eius, quae iam non valet ad meram quamdam fictionem iuris, sed ad plenam veritatem restaurationis innocentiae. Siquidem non sic inhaerentem iustitiam dicimus, quasi in nobis esset tamquam a

nobis, sed eam dicimus, *qua Deus induit hominem cum iustificat impium,* idque profecto per meritum sanguinis crucis Iesu Christi. Nam, *sicut fides Christi dicta est, non qua credit Christus, sic et illa iustitia Dei, non qua iustus est Deus. Utrumque enim nostrum est, sed ideo Dei et Christi dicitur, quod eius nobis largitate donatur.* Ita iterum Augustinus, l. de sp. et litt. n. 15.

§ 3.

Sed iam ad rationes theologicas veniamus, ut magis appareat, non esse ullatenus abeundum in sententiam Scotistarum, qui etsi catholice profiteantur illa duo quae in iustificatione impii coniuncta esse diximus, veram scilicet peccatorum remissionem, et inhaerentis gratiae infusionem, volunt tamen nexum non esse ex natura rei, aut certe, non tamquam effectus formalis cum communicatione formae. Quae eorum sententia videri posset sufficienter iam exclusa ex testimoniis mox allatis, praesertim si addantur verba Tridentini, ubi causas iustificationis impii enumerans ait: « *Unica* « *formalis causa est iustitia Dei*, non qua ipse iustus est, sed « qua iustos nos facit, qua videlicet donati renovamur spi« ritu mentis nostrae, (*per susceptionem gratiae et donorum*, « ut supra dixerat Concilium), et non modo reputamur, sed « vere iusti nominamur et sumus ». Quia tamen Scotistae adhuc putant se posse effugere, recurrendo ad liberam ordinationem Dei, secundum quam verba Concilii essent accipienda et interpretanda, ideo communis illa quam sequimur theologorum doctrina, argumentis intrinsecis ulterius firmanda relinquitur.

Et re quidem vera, quacumque hypothesi facta, habituale peccatum situm est in privatione ordinis iustitiae ad Deum. Nunc autem in praesenti statu naturae elevatae, eiusmodi

privatio est privatio gratiae. Rursus, privatio tollitur formaliter ex natura rei per infusionem formae cuius est privatio. Ergo a primo ad ultimum, gratiae infusio formaliter ex natura rei peccatum aufert, sicut lux aufert tenebras, albedo nigredinem, et vita mortem. Nec refert si dicas quod peccatum habituale non est nuda gratiae privatio, sed connotans offensam prout adhuc manentem in debito quod induxit sustinendi inimicitiam Dei. Facile enim respondebitur quod ipsa quoque *in casu* infusio gratiae, non est nuda et simplex infusio, sicut in angelis fuit, et in Adam ante lapsum, sed ferens secum remotionem eius quod gratiam impediebat, id est, offensae modo dicto imputabiliter remanentis. Et hoc, non propter aliquam diversitatem in quidditate gratiae inventam, sed propter solam diversitatem conditionis subiecti. Quisquis enim accipit gratiam Dei, in Dei amicum recipitur, et qui inimicus erat non potest recipi in amicum, quin ipso facto tollatur permanentia offensae secundum quod ratio erat permanentis inimicitiae, ut in terminis evidens est. Omnibus ergo modis, ex natura rei est quod gratia in iustificatione impii adveniens, formaliter auferat statum aversionis a Deo, tum in se, tum in ratione a qua dependebat, ac per hoc, tollat habituale peccatum secundum omnia ad eius essentiam quomodocumque pertinentia. Ex quo demum apparet, non posse fieri de quacumque potentia, ut remaneat peccatum in eo qui habet gratiam, et tam impossibile hoc esse, quam impossibile est ut unus idemque homo sit simul gratus et ingratus Deo, habitualiter conversus ad ultimum finem charitatis, et habitualiter ab eo aversus. Imo, coexsistentia peccati mortalis cum gratia a solis Lutheranis concipi potest, qui negant iustitiam inhaerentem, et fingunt extrinsecam imputationem iustitiae Christi.

At nunc occurrit Scotus dicens, posse concipi remissionem peccati absque infusione gratiae, et similiter infusionem gratiae absque remissione peccati. Ergo non formaliter op-

ponuntur ad invicem haec duo. Ergo, ubi coniunguntur, id quidem non ex natura rei, sed ex positiva Dei voluntate.

Sed facile distinguitur maior argumenti quoad utramque partem. Concipitur utique infusio gratiae absque remissione peccati, si gratia adveniens nullum peccatum inveniat in subiecto, minime vero si inveniat. Et vice versa, concipitur peccati remissio absque infusione gratiae, supposito statu in quo non esset elevata natura humana ad finem supernaturalem, *conc*. Supposito praesenti et historico statu elevationis, *nego*. Et ratio est omnino in aperto, quia non eadem est conditio habitualis peccati pro utraque hypothesi. Nunc enim habitualis conversio ad Deum est per gratiam et charitatem, ac per hoc, habitualis aversio a Deo, in eiusdem gratiae et charitatis privatione consistere dicenda est. At non ita in statu naturae purae, ut constat; nam tunc peccati habitualis ratio, semper eadem in abstracto, non in eodem verificata inveniretur (1). Porro privationes non tolluntur nisi per positiva quorum privationes sunt, atque hinc est quod remissio peccatorum aliter et aliter ex natura rei fieri intelligitur, pro duplici hypothesi naturae elevatae et naturae purae.

Quod si urgeas dicendo, statum peccati et statum gratiae non esse immediata opposita, quia mediat status in quo nec peccatum esset, nec gratia, ergo potest auferri peccatum quin infundatur gratia, — respondeo: Statum peccati et statum gratiae non esse immediata opposita, respectu hominis in abstracto considerati, *conc*. Respectu hominis considerati in concreto, prout nunc est, seu in sensu composito institutae, et conservatae, et semper vigentis oeconomiae supernaturalis, *neg*. Nunc enim Deus ut auctor gratiae et gloriae, unicus est finis homini propositus, et non est possibilis, durante huiusmodi oeconomia, recta ad Deum finem naturalem ha-

(1) Cfr. *De personali et originali peccato*, thes. 4.

bitudo, quae non includatur in conversione ad Deum obiectum charitatis. Hinc ergo fit ut omnis carentia charitatis et gratiae sit in praesenti vera privatio conversionis ad ultimum humanae vitae finem, in qua quidem privatione sita est propria peccati habitualis ratio.

Caeterum, nullo modo inhaerendum est similitudini hominis qui alteri homini remittere potest offensam, non iam habendo eum pro inimico, quamvis nec pro amico quem ad suum consortium admittat. In his namque et similibus argumentis semper accidit sophisma a remissione hominis ad remissionem Dei. Et est sophisma, quia, ut observat Caietanus in praesenti, remissio nostra potest esse ex parte remittentis tantum, siquidem possum condonare inimico qui ex parte sua manet inimicus. At remissio Dei, oportet quod sit ex parte eius cui remittitur, quoniam ad differentiam remissionis quae ab homine est, ordinem iustitiae intrinsecus instaurare habet. Propterea oportet illum cui a Deo remissio fit, mutari ab impii privatione ad habitum oppositum: et hoc, propter rationes superius datas, non erit absque infusione gratiae per quam recipietur in amicum. Quod quidem dico in suppositione semper perseverantis praesentis supernaturalis oeconomiae, quia facta hypothesi imaginaria reductionis ad statum purae naturae post peccatum, multa forsitan dubia possent occurrere. Sed in his quae spectant hypotheses ab intellectu nostro confictas, utpote quae vacua fructu sunt, et omni utilitate carentia, nequaquam convenit immorari.

THESIS XVI.

(ART. 3-5).

Ad iustificationem impii adulti semper requiritur motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum: motus quidem fidei qua vera ea esse credimus quae divinitus revelata et promissa sunt: motus etiam, tum spei, tum perfectae charitatis ac contritionis, salva interim sufficientia simplicis attritionis cum sacramento re suscepto. Sed et omnibus modis excluditur error protestantium, qui cum solam fidem sufficere dicant, ipsiusmet fidei veram germanamque notionem penitus corrumpunt.

§ 1.

Substantia assertionis declaratur a S. Thoma in praesenti tribus quasi progressibus: requiritur primo liberi arbitrii motus: secundo motus qui sit in Deum: tertio motus qui sit contra peccatum.

Primo, inquam, liberi arbitrii motus. Id probat Angelicus, tum auctoritate Scripturae, tum ex natura rei. Auctoritate quidem Scripturae, nam dicitur Ioan. VI: *Omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me.* Sed discere importat liberi arbitrii motum, quia addiscens consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam iustificantem absque consensu liberi arbitrii. — Ex natura vero rei, nam: Iustificatio impii fit, Deo movente hominem ad iustitiam; ipse enim est qui iustificat impium, ut dicitur Rom. III. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscuiusque. Unde et hominem ad iustitiam movet secundum conditionem naturae humanae quae est libero arbitrio donata: ac per hoc, si sermo sit de eo qui habet liberi arbitrii usum, ita infundit donum gratiae iustificantis, ut simul moveat liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum. Ita S. Thomas, art. 3.

Secundo requiritur motus qui sit in Deum. Nam, uti mox dictum est, motus liberi arbitrii in iustificatione impii requi-

ritur, secundum quod oportet hominem consentire Deo moventi ad iustitiam. Sed Deus movet animam hominis ad iustitiam convertendo eam ad seipsum, iuxta illud Thren. V-21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Ergo ad iustificationem impii requiritur motus conversionis in Deum, et quidem in Deum non qualitercumque consideratum, sed in quantum est supernaturalis beatitudinis obiectum et gratuitae iustificationis causa. Huiusmodi porro conversionis primum principium est fides, quam deinde sequuntur spes et amor, quemadmodum declarat Tridentinum, Sess. 6, c. 6, ubi ait: « Disponuntur autem, dum fidem ex auditu concipientes, libere moventur in Deum, credentes vera esse quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per redemptionem quae est in Christo Iesu, et dum peccatores se esse intelligentes, ad considerandam Dei misericordiam se convertendo in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore, illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ».

Tertio denique requiritur motus qui sit contra peccatum, quia iustificatio impii est a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii se habeat, sicut se habet corpus localiter motum ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus, Tract. 46 in Ioan. n. 8: « Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia animi diffusio; tristitia animi contractio; cupiditas animi progressio; timor fuga est. Diffunderis enim animo, cum delectaris; contraheris

« animo, cum molestaris; progrederis animo, cum appetis ; « fugis animo, cum metuis ». Oportet igitur quod in iustificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam, et alius quo per detestationem recedat a peccato. Ita iterum S. Thomas, art. 5, cui consonat Tridentinum, cum loco superius citato de iis qui ad iustificationem disponuntur agens, post descriptam conversionem eorum in Deum, addit: « Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, h. « e. per eam poenitentiam quam ante baptismum agi oportet ».

Sic igitur constant omnia quae ad substantiam praesentis assertionis attinent. Caeterum, non est cur ad singulos actus pro iustificatione requisitos nunc descendamus, siquidem doctrina in hac parte sufficientem declarationem alibi habuit, cum de sacramentis in genere, et de poenitentia in specie, praesertim ubi de prima ex ipsius poenitentiae partibus, quae est contritio, ageretur (1). Nec remanet aliquid peculiarem requirens considerationem : iuvabit tamen adiicere coronidis instar, generalem quamdam annotationem quoad errorem protestantium in secunda propositionis parte signatum.

§ 2.

Protestantes quippe, non solum errant circa naturam iustificationis secundum se, verum etiam circa dispositiones quae ad eam sunt necessariae. Et eorum error est in duobus. Primo in hoc quod solam fidem sufficere dicunt. Secundo in hoc quod ipsiusmet fidei, quae procul dubio (etsi non sola) requiritur, veram genuinamque notionem penitus corrumpunt.

In primo suo errore firmari sibi videntur per doctrinam apostoli in duabus ad Romanos et ad Galatas epistolis, sed frustra. Certe in utraque distinguit apostolus duos modos iustitiae. Unus

(1) Cf. de Sacr. 2, Tom. 2, Thes. 11, seq.

est, iustitiae per legem in qua Iudaei gloriabantur ; alter est, iustitiae per fidem, quae ei quae per legem est, contraponitur. Iustitia per legem, falsa iustitia iudaica; iustitia per fidem, vera iustitia christiana. Sed quo sensu per fidem esse dicatur, ex ipsa oppositione inter unum et alterum modum facile apparebit. Nam cum proprium legis sit imperare et iubere, ille qui vult iustus esse secundum solam legem, non respicit nisi ad opera quae iubentur, nec aliud cogitat quam iussa facere et exsequi. Et quamvis haec iustitia speciosam habeat apparentiam, eam nihilominus impugnat apostolus, ostendendo quod si habet aestimationem apud homines, non recipitur apud Deum: idque propter duas rationes quibus commendatur opposita iustitia fidei, et sola vera ostenditur.

Prima est, quia non satis est apud Deum considerare id quod faciendum est, sed per prius considerandum id quod purgandum est. Omnes enim homines in peccato sunt, a quo nisi purgentur, vera in eis iustitia esse omnino nequit. Atqui principium purgationis peccati non est in respectu ad legem, quia lex peccatum monstrat, non aufert. Sed est in fide per quam intenditur in eum qui peccata expiat in sanguine suo, iuxta illud Rom. III-23: « Omnes enim peccaverunt, et egent « gloria Dei, iustificati gratis per gratiam ipsius, per redem- « ptionem quae est in Christo Iesu, *quem proposuit Deus propi- « tiationem per fidem in sanguine ipsius, ad ostensionem iusti- « tiae suae, propter remissionem praecedentium delictorum* ».

Altera est, quia non satis est considerare praeceptum monstrans quid agendum sit, sed necesse est levare oculos in eum qui adiuvat ad faciendum; et hoc rursus nonnisi per fidem in Christum fit. Quisquis igitur proponit sibi legem quasi a sola lege pendens, falsam iustitiam adstruet, quia nullum habebit respectum ad gratiam, et putabit se iustum esse posse propriis viribus. Et in hoc sensu apostolus dicit de Iudaeis qui legem Moysi sine fide in Christum retinebant: *Ignorantes iustitiam Dei, et suam quaerentes statuere, iustitiae Dei non*

sunt subiecti. Ubi non de iustitia qua iustus est Deus, sed de ea qua iustos nos facit Deus, loquitur apostolus. Sibi ergo vult quod carnales iudaei, ignorantes iustitiam qua nos iustos facit Deus, voluerunt statuere propriam iustitiam, id est, quae esset per proprias vires. Unde etiam infra, solvens quaestionem cur Israel sectando legem iustitiae, in legem iustitiae non pervenit, hanc rationem reddit: *Quia non ex fide, sed quasi ex operibus*, id est, tamquam eam per semetipsos operantes, non in se credentes operari Deum, ut Augustinus dicit, de spir. et litt. c. 29.

Ergo in duobus deficit superba illa iustitia quae solam sibi legem et opera proponit. Quia primo, non considerat nos esse peccatores, nec quaerit per quem reconciliemur. Quia secundo non considerat nos esse impotentes, nec quaerit per quem adiuvemur. Ideo damnabilis superbia, sese obtegens falso nomine iustitiae. Sed haec duo facit iustitia christiana, et per fidem facit, quia per fidem respicimus in Christum salvantem a malo peccati, per fidem respicimus in Christum reparantem ad bonum virtutis. Ergo fides est quae iustificat, non quia facit sola totam iustitiam, sed quia primum principium est faciens nos intendere in auctorem iustitiae, et impetrans coetera dona quibus iustitia in nobis perficitur. Et huc redit dictum Tridentini docentis quod *per fidem ideo iustificari dicimur, quia fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.* Initium quidem salutis, pro quanto est primum quo directe convertimur ad salutis auctorem Deum, et ad salutis mediatorem Christum. Fundamentum quoque et radix omnis iustificationis, tum quia magno illi iustificationis aedificio basim cui de integro innitatur suppeditat, tum quia ponit radicalem differentiam discriminantem iustitiam quae est secundum Deum, ab ea quae est secundum falsam aestimationem hominum.

Sic igitur non sunt receptibiles protestantes, cum per solam fidem nos iustificari volunt. Sed multo minus in altero

errore suo, quo consummant impiam suam de iustificatione sententiam, reducendo nempe fidem iustificantem ad simplicem fiduciam acceptae a Deo remissionis peccatorum, propter imputatam iustitiam Christi. Et dixi impiam sententiam, in qua nimirum iustificatio absolvitur per conversionem hominis ad seipsum, non ad Deum. Ecce a iustificatione protestantica exclusus est iam omnis motus poenitentiae de peccato, omnis ascensus in Deum per qualecumque etiam initium dilectionis, et ipsa sola retenta est fides. Sed putasne retentam saltem fuisse fidem, secundum quod rationem habet reverentiae, observantiae, et obsequii erga Deum? Nullo modo. Alia erit fides dogmatum, et alia fides iustificans. Fides dogmatum qua credimus vera esse quae divinitus revelata sunt propter revelantis auctoritatem, et captivamus intellectum nostrum in obsequium primae veritatis: haec, inquam, fides libera manebit, id est, nulla legis necessitate imposita. Est enim onerosa, nihil ad propriam commoditatem conferens, ad quam solam oculum habet protestans. Adstruent ergo fidem novae rationis, qua, sine alio onere, liberetur homo a molesta conscientia criminum, fidendo ea sibi proter solutum a Christo peccati pretium, non imputari.

Sed hanc doctrinam exposuisse, refutasse est, praeterquam quod contra eam protestantur omnia quaecumque fuerunt disputata in tractatu de virtutibus, ubi vera et germana fidei theologicae notio declarata est, tum quoad obiectum formale, tum quoad materiale, tum quoad actum qui non est voluntatis, sed intellectus a voluntate moti, adeoque non in fiducia consistit, sed in assensu: *argumentum,* inquit apostolus, seu convictio *non apparentium.*

THESIS XVII.

(Art. 6-8).

Substantiam iustificationis impii ex opere operantis, quatuor ingrediuntur, quae etsi in eodem indivisibili instanti simul exsistant, adhuc tamen quemdam inter se naturae ordinem habent: Primo, infusio habitualis gratiae tamquam principii dispositionis ultimae ad consecutionem iustitiae et exclusionem culpae. Secundo, motus liberi arbitrii in Deum per charitatem. Tertio, motus liberi arbitrii in peccatum per contritionem. Quarto denique, consecutio gratiae ut gratificantis et formaliter conferentis remissionem peccatorum.

Sermo hic est de sola iustificatione ex opere operantis, quae scilicet non fit per virtutem sacramenti re et actu suscepti; nam de illa quae est ex opere operato per sacramentum, specialis consideratio habebitur infra, in annexo corollario. Cum autem sacramenta per accidens se habeant ad oeconomiam supernaturalem *absolute* consideratam, (siquidem ad sanctificationem supernaturalem nihil aliud *per se* requiritur, praeter influxum Dei, et gratiam, et cooperationem liberi arbitrii, ut dictum est in thes. 3 de sacram. in gen.): quaestio praesens respicit ordinem iustificationis prout ex sola natura rei praestituitur, id est, secundum id quod fert regularis per se processus e statu peccati in statum gratiae, quando nullum intervenit medium positivae institutionis, instrumentaliter causans gratiam, et quadantenus supplens eas quae alias requirerentur conditiones.

Convenit quidem inter theologos, dispositionem ultimam in hac iustificatione ex natura rei requisitam, esse actum perfectae charitatis seu contritionis, nec opus est in id nunc insistere, quod alibi multis argumentis declaratum atque firmatum est. Sed est quaestio residua, utrum motus ille liberi arbitrii in perfecta charitate seu contritione consistens, pertineat ad ipsam iustificationis substantiam, vel non. Et solutio

pendet a quaestione alia: sitne idem ille motus ex sola gratia actuali sicut caeteri qui etiam tempore iustificationem antecedunt, utputa fidei, timoris, spei, poenitentiae, quos in cap. 6 enumerat Tridentinum, an sit potius ex gratia habituali: illa, inquam, eadem per quam iustificatio perficitur. Si primum: tunc motus liberi arbitrii in quo est ultima dispositio, in limine iustificationis sistit. Si secundum: tunc motus ille ingreditur substantiam mutationis qua homo de impio fit iustus, et abiecta peccati macula, anima ad perfectionem gratiae iustificantis coaptatur. Porro theologi in hoc puncto sunt inter se divisi, dum alii post S. Bonaventuram in IV, D. 17, p. 1, a. 2, q. 2 ad 1um, et Suarez l. 8 de iustif. c. 12, pro prima resolutione stant; alii vero, inter quos Caietanus, Valentia, Vasquez, post S. Thomam in praesenti, et de Verit. Q. 28, a. 8, et in IV, D. 17, q. 1, a. 4, pro secunda.

Argumenta Suarezii sunt potissimum duo, unum ex ratione intrinseca, alterum ex auctoritate Tridentini. Ex ratione quidem intrinseca, nam: « Prima gratia habitualis seu charitatis « habitus infunditur homini quia est contritus, vel quia toto « corde per dilectionem super omnia in Deum convertitur. « Ergo talis contritio vel dilectio non potest esse ab ipso « habitu gratiae vel charitatis, tamquam a principio efficiente « proxime seu eliciente talem actum. Consequentia probatur, « quia si contritio eliceretur ab habitu gratiae, sequeretur « manifeste hanc causalem esse veram: homini infunditur « habitus gratiae ut conteratur; hoc autem repugnat priori « propositioni causali, (confertur homini habitus quia est con- « tritus). Ergo admitti non potest ». Et confirmatur ex auctoritate Tridentini, Sess. 6, cap. 7, nam: « Concilium ait: *Hanc « dispositionem iustificatio ipsa consequitur*. Iustificatio autem « per infusionem habituum fit.... Ergo, si iustificatio talem « dispositionem consequitur, etiam infusio habitus eamdem « sequitur dispositionem. Ergo dispositio praecedit in exse- « cutione ipsa, saltem ordine naturae. Ergo praecedit ut vera

« causa. Ergo vere etiam pronuntiatur Deus infundere ha-« bitus homini, quia est sufficienter dispositus, ac subinde quia « est contritus ».

Nihilominus conclusio S. Thomae sustinetur, et solidis argumentis firmari videtur. Nam proprium iustificationis ex opere operantis in hoc est, quod actio Dei iustificans, mediante motu liberi arbitrii sortitur effectum. Non enim differt iustificatio ista ab illa quae est ex opere operato, per hoc quod liberum arbitrium consentit Deo iustificanti consensu solum praecedente aut concomitante. Nam huiusmodi praecedens et habitualiter saltem concomitans consensus omnino necessarius est in iustificatione etiam sacramentali, cum neminem adultorum iustificet Deus nisi volentem, et universaliter verum sit quod qui creavit te sine te, non iustificabit te sine te. Sed differt per hoc quod motus liberi arbitrii, in uno modo iustificationis, est ipse motus quo impius transfertur in statum iustitiae; in altero vero, circumstat tantum ut conditio removens obicem. Et propter hoc ipsum, in posteriori modo non requiritur, in priori vero requiritur perfectus ille liberi arbitrii motus, animam subiiciens et coaptans et coniungens ultimo fini. Nunc autem, quod motus liberi arbitrii, puta in casu, actus charitatis seu contritionis, ipse sit motus translationis e statu peccati in statum iustitiae, omnino non intelligitur nisi in quantum ille actus elicitive sit ab habituali gratia, in cuius infusione actio iustificativa *originaliter* consistit. — Accedit secundo, quod omnibus fatentibus, actus contritionis et infusio gratiae sunt tempore omnino simul. Si ergo actus contritionis elicitive esset a sola gratia actuali, non autem ab habituali, oporteret ponere coexsistentem simul duplicem elevationem eiusdem potentiae, habitualem unam, transeuntem alteram: quod est impossibile, quia transiens elevatio quae alias in gratia actuali continetur, nec est, nec esse potest nisi in absentia habitualis, cuius defectum supplet. Proinde ex hoc ipso quod in eodem indivisibili in-

stanti elicitur contritionis actus, et gratia infunditur, necesse est ut ab infuso habitu actus ille sit. — Et confirmatur denique tertio, quia nemine diffitente, idem ipse perfectae contritionis actus est de condigno meritorius vitae aeternae; in hoc enim, magno consensu conveniunt theologi. Sed nullus est aut esse potest actus meritorius, qui ab habituali gratia non procedat, iuxta ea quae de merito in sequenti quaestione declarabuntur, quaeque tradidit S. Thomas supra, Q. 112, a. 2 ad 1um: « Di- « cendum, inquit, quod praeparatio hominis ad gratiam ha- « bendam, quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae, « (actus scilicet perfectae contritionis). Et talis operatio est « quidem meritoria, sed non gratiae quae iam habetur, sed « gloriae quae nondum habetur. Est autem alia praeparatio « gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae « gratum facientis, quae tamen est a Deo movente. Sed ista « non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam iu- « stificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratia « (habituali), ut infra dicetur Q. 114, a. 2 ».

At nunc, quomodo possit actus contritionis esse effective ab eadem gratia ad quam ultimo disponit, simulque habere in se rationem tum dispositionis quae ordine causalitatis iustificationem antecedit, tum operis meritorii quod eodem ordine iustificationem consequitur, difficile forsitan erit videre. Nam si contritio effective procedit ab habituali gratia, haec erit vera: Ideo elicitur contritio, quia infunditur gratia. Et si contritio est ultima ad habitualem gratiam dispositio, haec alia erit vera: Ideo gratia infunditur, quia contritio elicitur. Atqui impossibile est has duas esse simul veras, per quas vitiosus circulus causalis adstrueretur. Ergo sententia S. Thomae in hac parte non sustinetur.

Verumtamen dicendum potius, quod non sustinetur argumentum. Etenim, eatenus esset vitiosus in casu circulus causalis, quatenus mutua illa habitudo causae ad effectum, et effectus ad causam, secundum unum idemque causae genus

exsisteret; at non ita, si secundum aliud et aliud genus, utputa causae efficientis in una parte, causae materialis seu dispositivae in altera. Quod ipsum apto exemplo illustrat Soto: exemplo scilicet venti aperientis fenestram, et aperiendo intrantis in aulam. Nam ingressus venti est causa efficiens apertionis fenestrae, et apertio fenestrae est causa dispositiva ingressus venti. Quod si ordinem causae efficientis consideres, ideo fenestra aperitur, quia ingreditur aer. Si ordinem causae dispositivae, ideo ingreditur aer, quia fenestra aperitur. Denique, secundum primum respectum, prior natura est ingressus venti, posterior apertio fenestrae; secundum alium respectum, prior apertio fenestrae, posterior venti ingressus. Et sic etiam est in proposito, ubi infusio gratiae proportionaliter respondet ingressui venti, productio vero actus contritionis apertioni fenestrae. « Optime potest intel« ligi, inquit Gregorius de Valentia in 1am-2ae, Disp. 8, Q. 3, « Puncto IV, quod in uno causae genere, scilicet efficientis, « conversio pendeat ab habitibus gratiae et virtutum, scilicet « ut a principio quo elicitur; et in alio causae genere, scilicet « materialis seu dispositivae, habitus illi gratiae et virtutum « pendeant a conversione.... Quam rem declarat Soto apposito « exemplo. Dum ventus, inquit, aperit fenestram, intrando « aperit, et aperiendo intrat. Nihilominus, in genere causae « efficientis, non quia aperit intrat, sed motu quo intrat aperit. « In genere autem causae materialis, prius natura est apertio, « quoniam nisi aperiretur fenestra, aula non reciperet ven« tum. Ita in proposito, in genere causae efficientis, prior est « infusio gratiae per quam Deus movet nos ad conversionem, « et quasi aperit mentis nostrae ianuam. In genere autem « causae materialis, prior natura est haec conversio, et quasi « apertio mentis ut intret gratia ».

Quae ut melius faciliusque assequaris, iuvabit distinguere, in eodem indivisibili instanti reali, duplex rationis instans, et duplicem correspondentem formalitatem, tum in gratia

quae infunditur, tum in actu contritionis qui elicitur. Nam in primo rationis instanti, considerari debet habitualis gratia *in sui infusione, ut qua anima movetur seu elevatur a Deo,* et sic erit gratia operans, principium actus contritionis prout ultimae dispositionis ad iustificationem. In secundo autem instanti, debet considerari haec eadem habitualis gratia *in sui consecutione, ut quae iam informat animam, et propria eius virtus efficitur*, et sic est gratia cooperans, principium actus contritionis ut actus meritorii. Si ergo sumamus contritionis actum praecise in quantum est ultima dispositio, procedit quidem ab infuso habitu charitatis, nondum tamen ab habitu considerato ut habitus est, in potestate voluntatis iam existens, sed magis secundum quod in signo priori locum tenet simplicis motionis quae alias daretur, nisi oporteret dispositionem ultimam esse tempore simul cum infusione formae. E contra vero est in secundo signo, in quo actus ut meritorius procedit ab habitu, ut habitu, inhaerente scilicet et informante. Non ergo eadem est formalitas secundum quam gratia dicitur *in sui infusione* praecedere, et *in sui consecutione* subsequi contritionis actum (1), sicut nec eadem est secundum quam actus contritionis ut dispositio, dicitur consecutione gratiae prior; ut opus meritorium, dicitur esse posterior. Et si his addideris id quod tamquam principale solutionis elementum paulo supra praemissum est, videlicet, praecessionem esse in linea causae materialis, successionem autem in linea causae efficientis, nulla amplius vera remanebit difficultas.

Ad primum ergo argumentum Suarezii responsio patet ex dictis. Ad aliud vero quod de auctoritate Tridentini sumebatur, missis nunc aliis considerationibus satis erunt obser-

(1) S. Thomas, a. 8 ad 2um: « Motus liberi arbitrii (contritio) natu« rae ordine praecedit *consecutionem* gratiae, sequitur autem gratiae *in*« *fusionem* ».

vationes duae. Prima, quod etiamsi *hanc dispositionem seu praeparationem,* quam teste S. Synodo, *iustificatio ipsa consequitur,* intelligere velles de dispositione seu praeparatione ultima, adhuc nulla foret conclusio. Non enim abnuimus quin contritio ut dispositio, ordine causae materialis praecedat gratiae consecutionem, per quam perficitur iustificatio. Nec etiam diffitemur, gratiam infusam quam dicimus praecedere contritionem secundum ordinem causae efficientis, nondum esse gratiam reduplicative ut formaliter gratificantem seu iustificantem, sed pro priori naturae esse solum gratiam ut fungentem munere transeuntis elevationis quae alias locum habet. Omnibus ergo modis, quisquis dixerit iustificationem ipsam consequi dispositionem seu praeparationem, nequaquam huic praesenti assertioni nostrae contradicit. Et haec prima observatio sit. Sed et alia est adhuc magis radicaliter enervans argumentum. Quia dispositio de qua initio capitis 7ⁱ loquitur Concilium, quemadmodum ex pronomine demonstrativo *hanc* luculenter apparet, ea est de qua fuerat sermo in praecedenti capite 6º. Sed haec non erat dispositio ultima perfectae charitatis seu contritionis, siquidem et initium dilectionis quod ibi connumeratur cum motibus fidei, timoris, spei, et poenitentiae, ipsi quoque adversarii, non de perfecto amore accipiunt, sed de voluntate sive desiderio conversionis, in quo involvitur quidam iustitiae recuperandae amor, adeoque et Dei qui fons iustitiae est (1). Porro, huiusmodi praeparationem, et posse separari a iustificatione, et posse etiam tempore illam praecedere, constans omnium et concors sententia est. Unde argumentum e Tridentino sumptum falso laborat supposito.

Non ergo est cur recedatur ab ordine iustificationis quem his verbis explicat S. Thomas: « Quatuor quae requiruntur « ad iustificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia

(1) Vide in III, D. 26, Q. 2, a. 3, q. 2 ad 3um.

« iustificatio impii non est successiva. Sed ordine naturae, « *(idest, causalis dependentiae),* unum eorum est prius altero. « Et inter ea, naturali ordine primum est gratiae infusio; « secundum, motus liberi arbitrii in Deum *(per charitatem)*; « tertium, motus liberi arbitrii in peccatum *(per contritionem)*; « quartum vero est *(consecutio gratiae et)* remissio culpae. Cuius « ratio est, quia in quolibet motu, naturaliter primum est motio « ipsius moventis; secundum autem est motus ipsius mobilis; « ultimum vero est finis vel terminus motus ad quem termina- « tur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gra- « tiae infusio, (*simul cum excitatione per actum indeliberatum ad « perfectam conversionem*). Motus autem mobilis est duplex mo- « tus liberi arbitrii. Terminus autem vel finis motus est *(con- « secutio gratiae et)* remissio culpae. Et ideo, naturali ordine, « primum in iustificatione impii est gratiae infusio. Secundum « est motus liberi arbitrii in Deum. Tertium vero est motus « liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui iustifica- « tur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus « liberi arbitrii in Deum praecedit naturaliter motum liberi « arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio eius. Quartum « vero et ultimum est *(consecutio gratiae et)* remissio culpae, « ad quam tota ista transmutatio ordinatur sicut in finem ». Haec S. Doctor, ubi solum notandum superest cur de remissione culpae potius quam de consecutione gratiae semper loquatur. Et ratio non est alia nisi quia terminus nostrae iustificationis non est sola iustitia, sicut fuit in angelis vel in Adam cum primum crearetur, sed est iustitia expellens culpam. Et quia ex hoc habet ultimam differentiam iustificatio nostra, per quam differt a iustificatione primo modo dicta, ideo ex remissione culpae potius quam ex consecutione gratiae, iustificationem impii sumere speciem ait, sicut motus a termino suo.

Hactenus de iustificatione ex opere operantis. Sequitur corollarium de ea quae est ex opere operato.

COROLLARIUM

Cum in iustificatione adultorum ex opere operato, motus liberi arbitrii non requiratur ut dispositio coaptativa ad gratiam, sed solum ut removens obicem impedientem virtutem sacramenti: non est necesse ut actu exsistat in ipso iustificationis instanti, dummodo praecesserit et remanserit non retractatus. Quo in casu adhuc verum est quod Tridentinum dicit, iustificationem generatim esse renovationem interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum.

Conclusio est contra Caietanum qui vult quod quando contingeret adultum mentis compotem, vigilantem, ac conscium, suscipere sacramentum absque actuali devotione simultanea cum sacramento, quamvis praecedens fuerit devotio, non infunderetur tunc gratia. « Ex quo enim, inquit (1), Deus in-« fundendo gratiam iustificantem, simul movet liberum ar-« bitrium, si liberum arbitrium non movetur, consequens est « quod gratia non infundatur ». Sed in hoc procul dubio, extra chorum cantat Caietanus, et non iusta modulatione cantat.

Primo quia, in ordine ad conditiones iustificationis ex opere operato, nullam aliam distinctionem norunt theologi, praeter illam quae est inter infantes seu perpetuo amentes et adultos: adultorum nomine comprehendendo eos omnes qui habent vel habuerunt aliquando rationis usum. Atqui certissimum est, ipso consentiente Caietano, adultum vel dormientem vel destitutum sensibus, recepturum esse et sacramentum et rem sacramenti, dummodo praecesserint, cum debita intentione sacramentum suscipiendi, dispositiones fidei, spei veniae, et poenitentiae, quas in cap. 6 enumerat Tridentinum. Ergo idem dicendum de eo qui in iisdem conditionibus cum eva-

(1) In art. 3 huius Quaestionis.

gatione mentis recipit sacramentum, et omnis distinctio inter adultum dormientem et adultum vigilantem, sui conscium et sensibus destitutum, quod attinet ad praesens, omni prorsus fundamento caret.

Secundo quia Tridentinum definivit sacramenta conferre gratiam non ponentibus obicem, et quidem, uti facile subintelligitur, tunc praecise conferre, quando cum absentia obicis sacramentum conficitur. Atqui evagatio mentis simultanea cum sacramento non est obex ad omnem gratiam sacramenti. Nam si esset, quisquis sciens et prudens negligeret removere distractionem, grave sacrilegium committeret et mortaliter peccaret: quod nemo adhuc theologorum aut docuit aut cogitavit, ne excepto quidem Caietano qui contra huiusmodi consequentiam omnino protestatur, sed frustra. Sub gravi enim unusquisque tenetur procurare quantum in se est, ut non sine fructu sacramentum recipiatur.

Tertio denique, quia ratio a Caietano allata procedit ex praepostero intellectu principii de voluntarietate requisita in iustificatione adultorum. Verissimum equidem est, neminem adultorum iustificari nisi volentem, et iustificationi libere consentientem: id tamen, salva semper differentia inter iustificationem ex opere operantis et ex opere operato. In priori enim tam impossibile est ut sine actuali motu liberi arbitrii perficiatur iustificatio, quam est impossibile ut sine eis quae sunt de substantia rei, res nihilominus habeatur. In posteriori autem, liberi arbitrii motus non computatur inter causas iustificationis directas, quia causa directa ibi non est nisi sacramentum. Necesse tamen est ut removeantur prohibentia, et in primis obex involuntarietatis, ac per hoc, motus liberi arbitrii adhuc causa erit, sed indirecta tantum. Atqui, si quid requiratur solum ut causa indirecta seu removens prohibens, nequaquam necesse est ut tunc praecise actu influat, cum producendus est effectus, si modo per prius remotum fuerit obstaculum, et remotum permaneat. Sicut si lapis obstet

transitui vehiculi, non oportet ut causa removens tunc actu influat, quando vehiculum transit. Et sic est in praesenti, quia ex actu praecedente non retractato, remanet homo habitualiter volens, et operante sacramento, adhuc iustificabitur *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*. Unde S. Thomas in IV, D. 17, Q. 1, a. 3, q. 2 ad 3um: « Per baptismum, etiam adulti gratiam suscipere possunt in dormiendo, quia quamvis non adsit actualis dispositio ex actuali motu voluntatis, adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii praecedente. Qui quidem quandoque ad gratiam percipiendam sufficienter disponit, et tunc gratia infunditur statim, ut dictum est. Quandoque autem insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum quod ad gratiam dispositive operatur. *Et propter hoc, sine sacramento nullus adultus iustificari potest, nisi actualiter motu liberi arbitrii exsistente. Sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitrii prohibens fictionem* ».

THESIS XVIII.

(Art. 9-10).

Iustificatio impii ex parte rei operatae est maximum Dei opus, tametsi non semper miraculosum, si nomine miraculi proprie intelligatur id quod in rebus fit praeter solitum et consuetum ordinem operandi effectum.

Primam assertionem sic declarat S. Thomas: Potest aliquod opus dici magnum dupliciter. Uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex omnino non ente fit ens. Alio modo potest dici opus magnum ex parte eius quod efficitur, et secundum hoc, iustificatio impii, quae terminatur ad bonum aeternum divinae participationis, est maius opus quam creatio coeli et terrae quae

terminatur ad bonum naturae mutabilis. Quod si opponas bonum universi esse maius quam bonum particulare unius hominis ad quod ordinatur iustificatio: respondebit Angelicus, hoc esse verum si utrumque bonum accipiatur in eodem genere, sed bonum gratiae etiam unius hominis praevalere bono naturae etiam totius universi. Unde Augustinus, Tract. 72 in Ioan. n. 3: « Prorsus, inquit, maius hoc esse dixerim quam est coe« lum et terra, et quaecumque cernuntur in coelo et in terra. « Et coelum et terra transibit; praedestinatorum autem, id « est, eorum quos praescit, salus et iustificatio permanebit ». Quin imo, si donum gratiae impium iustificantis compares cum dono gloriae beatificantis iustum, adhuc habebit quemdam excessum magnitudinis, non quidem in quantitate absoluta, bene tamen in quantitate proportionis: pro quanto plus excedit donum gratiae dignitatem impii qui erat dignus poena, quam donum gloriae dignitatem iusti, qui ex hoc quod iustus est, dignus est gloria. Unde subdit Augustinus ubi supra: « Sed « et in coelis, Throni, Dominationes, Principatus, Potestates, « Archangeli, Angeli, opera sunt Christi: numquid etiam his « operibus maiora facit, qui operante in se Christo, coope« ratur aeternam salutem ac iustificationem suam? Non hic « audeo praecipitare sententiam: intelligat qui potest, iudicet « qui potest, utrum maius sit iustos creare quam impios iu« stificare. Certe enim, si aequalis est utrumque potentiae, « hoc maioris est misericordiae ».

Non ideo tamen iustificationem impii regulariter recensebis inter opera proprie miraculosa, nec quantum ad substantiam facti, nec quantum ad modum faciendi. Non quantum ad substantiam facti, ad quod requiritur ut forma inducta sit supra naturalem potentiam talis materiae, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis. Hoc autem non verificatur in proposito, « quia naturaliter anima est « gratiae capax; eo enim ipso quod facta est ad imaginem

« Dei, capax est Dei per gratiam » (1). Nec etiam quantum ad modum faciendi, tametsi quaedam hic distinctio facienda occurrat. Nam ad rationem miraculi satis est ut fiat aliquid praeter solitum ordinem causandi effectum, sicut cum infirmus sanitatem assequitur praeter consuetum cursum sanationis quae fit a natura vel arte. Est autem iste communis et consuetus cursus iustificationis, ut Deo movente animam, homo convertatur ad Deum, primo quidem conversione imperfecta, et postmodum ad perfectam deveniat. Quandoque vero tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem iustitiae assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, et his in adiunctis, iustificationem impii miraculosam vere dici et esse, dubium utique non est.

(1) Nota quod in hoc modo dicendi, esse supra naturalem potentiam, idem est ac esse supra omnem naturalem non modo exigentiam, verum etiam convenientiam subiecti. Sicut in suscitatione mortui, cadaver non solum non habet, nec consequi potest ullam exigentiam ad vitalem formam, sed nequidem habet aut naturaliter consequi potest, quo sit sibi conveniens haec forma tamquam perfectio perfectibili. At longe aliter est de gratia quae supra omnem exigentiam naturae rationalis existens, non tamen supra, aut melius extra convenientiam eius est. Imo anima, ex hoc ipso quod ad imaginem Dei est facta, naturaliter comparatur ad gratiam, sicut ad perfectionem qua melior sibique congruentior cogitari nequit. « Et ideo, potentia animae ad gratiam, quandoque natura- « lis, quandoque non naturalis, sed obedientialis vocatur. Simpliciter « autem non est naturalis, quoniam ad res supremi ordinis est; sed de- « ficit a ratione miraculi iustificatio, propter illud naturalitatis quod « est in anima, praecipue a theologo considerata, qui, quoniam Deus « ab initio instituit creaturam rationalem ad hunc supremum ordinem « elevandam : ideo, ut naturale hoc accipit, quod non acciperet si Deus « solum naturalem ordinem rerum creasset ac instituisset ». Caietanus, in art. 10 huius quaest.

QUAEST. CXIV.

DE MERITO QUOD EST EFFECTUS GRATIAE COOPERANTIS

Superest denique dicendum de merito, quod est nobilissimus gratiae cooperantis effectus: ut cum de his quae de Dei largitate gratuito nobis donata sunt, nostra hactenus praecesserit consideratio, nunc demum in id quod de iisdem per bonum usum liberi arbitrii accrescit ac fructificat, animum intendamus. Siquidem: « Datur unicuique sine merito unde « tendat ad meritum, et datur ante ullum laborem unde quis- « que mercedem accipiat secundum suum laborem. Quod ita « esse, etiam ex doctrina evangelicae veritatis agnoscitur: ubi « per comparationem dicitur quod *homo peregre proficiscens* « *vocavit servos suos*, *et tradidit illis substantiam suam*, *et uni* « *dedit quinque talenta*, *alii autem duo, alii vero unum*, *uni-* « *cuique secundum propriam virtutem*, id est, secundum pro- « priam et naturalem possibilitatem, non autem secundum « proprium meritum: quia aliud est posse operari, aliud ope- « rari; et aliud est posse habere charitatem, aliud habere cha- « ritatem; et aliud est capacem esse continentiae, iustitiae, « sapientiae, aliud vero esse continentem, iustum, atque sa- « pientem.... Denique, isti quibus secundum modulum capa- « citatis suae dispar creditus est numerus talentorum, non « meriti remunerationem, sed operis accepere materiam. In « qua duorum servorum vigilantissima industria non solum « gloriosis laudibus honestatur, sed etiam in aeterna Domini « sui gaudia intrare praecipitur. Tertii vero pigrum otium « et desidiosa nequitia sic punitur, ut et vituperationis dede- « coretur opprobrio, et portione quam acceperat privetur.... « Quamvis enim omnia bona dona sint Dei, a Deo tamen « quaedam etiam non petita tribuuntur, ut per ipsa quae ac- « cepta sunt, ea quae nondum sunt donata quaerantur. Se-

« men quippe quod iacitur in terram non ob hoc seritur ut « ipsum solum maneat, sed ut fructum afferendo, multiplex « atque numerosum sit. Cui quidem profectus ab illo est, qui « dat incrementum, sed terra vivens et rationalis, et de gra- « tiae iam imbre fecunda, habet quod ab ipsa exspectetur, ad « id quod accepit augendum ». Sic praeclare auctor de voc. omn. gent. l. 2, c. 8.

Caeterum, vix opus est praemittere generales de merito notiones, utpote omnibus notissimas. Sane vero, meritum generatim, prout nunc de merito loquimur, est ratio bonitatis in actu humano exsistens, secundum quam actus ille dignus est laude et praemio. In concreto acceptum, est opus virtutis cui debetur merces, nam meritum et merces ad idem referuntur; id enim merces dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius, inquit S. Thomas in praesenti. Distinguitur autem meritum de condigno et meritum de congruo. Primum, cui secundum debitum iustitiae merces retribuitur, et est meritum proprie ac simpliciter, ab aequa dignitate meriti ad mercedem nomen accipiens. Alterum, cui non ex iustitia retributio fit, sed solum ex quadam convenientia et liberalitate, et est meritum improprie ac secundum quid, adeoque non sine addito diminuente dictum. Distinguitur praeterea meritum apud Deum, et meritum apud homines, prout retributor mercedis vel Deus vel homo est. Et de merito quidem apud homines non est hic disserendi locus, et si esset, vix aliqua occurreret difficultas. At de merito apud Deum, de quo praesens currit disputatio, utrum et qualiter esse possit, non ita facilis sese offert quaestio, pro qua per prius elucidanda, sit:

THESIS XIX.

(ART. 1-3).

Potest esse meritum hominis apud Deum, secundum eum iustitiae modum quem habitudo creaturae ad Creatorem compatitur. Qui etsi non ferat plus quam aequalitatem proportionalitatis per comparationem operantis ad retributorem, adhuc tamen, suppositis supponendis, admittit aequalitatem etiam quantitatis per comparationem operis ad retributionem. Et hoc modo locus est merito de condigno, cui ex iustitia praemium debetur, non quidem a Deo reddendum tamquam debitore creaturae, sed tamquam implente ordinem sapientiae et aequitatis quem ipse instituit in rebus. Porro, huiusmodi merito bona opera iustorum, secundum quod in gratia facta, reipsa merentur mercedem vitae aeternae.

Ait S. Thomas, 1-2, Q. 21, a. 3, quod meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam, addens quod retributio secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Id quidem conformiter omnino ad communes illas notiones quas de servitiis et mercedibus habemus omnes in mente. Sed exhinc, quod attinet ad possibilitatem meriti apud Deum, non parva statim a limine creatur difficultas, uti cuilibet cogitanti ultro sane occurret. Siquidem primo, nulli debetur retributio secundum iustitiam, ex hoc quod reddit debitum alteri. Sed per omnia bona quae facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper amplius debeamus. Et propterea, Luc. XVII-10, dicitur: *Cum omnia quae praecepta sunt feceritis, dicite: servi inutiles sumus, quod debuimus facere, fecimus.* — Insuper, retributio secundum iustitiam est ad recompensationem emolumenti vel damni alteri illati. Sed homo bene operando, sibi proficit, vel alteri homini, non Deo, iuxta illud Iob. XXXV-6: *Si peccaveris, quid ei nocebis? porro, si iuste egeris, quid donabis ei?* Ergo, ubi Deus retributor supponitur, de retributione secundum

iustitiam quaestio esse non poterit. — Denique tertio, quisquis retribuit secundum iustitiam, eo ipso debitor eius cui retributio fit, esse convincitur. Sed esse alicui debitorem, prorsus repugnat Deo, iuxta illud Rom. XI-35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Eadem igitur semper conclusio redit, quin ullum undequaque appareat medium evadendi. Et revera evasio nulla esset, si forte retributionem iustitiae, ideoque et meritum vellemus intelligere secundum plenam acceptionem eorum quae in rationibus iusti et debiti importantur. At non ita esse, ipsa thesis enuntiatio affirmat, in qua non sine causa appellatur ad eum iustitiae modum quem habitudo creaturae ad Creatorem compatitur. Qui, cuius rationis sit, operae pretium erit per prius investigare.

§ 1.

Principium porro totius elucidationis est in distinctione duplicis respectus qui in omni merito sese offert considerandum, nimirum, merentis ad retributorem ex una parte, meriti ad mercedem ex altera. Primus est personae ad personam, seu in casu, creaturae ad Deum: alter est rei ad rem, id est, operis ad praemium. Et non est de utroque, ad praesens quod spectat, par idemque iudicium, uti per partes facile declaratur.

Primo enim considerandum quod spectato ordine operantis hominis ad retributorem Deum, non est dare plus quam aequalitatem proportionalitatis, et aequalitas proportionalitatis non ad iustitiam simpliciter, sed solum ad aliqualem iustitiae modum sufficiens invenitur. Ratio est in aperto, quia iustitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptationibus et dationibus, ut scilicet accipiens tantum det quantum accepit, et dans tantum accipiat quantum dedit. Quo fit ut inter illos in quibus nequit esse eiusmodi dati et accepti aequalitas, nequeat quoque propria consistere commutativa iustitia, utputa in illis quorum unus non potest recompensare aliquid

aequivalens beneficiis acceptis ab alio. Sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse accepit, et nutrimentum, et disciplinam. Proinde, quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fiet perfecta aequalitas, nec proprie salvabitur ibi commutativae iustitiae ratio, sed solum aliquis deficiens iustitiae modus salvari poterit, in quantum filius retribuit patri secundum modum suum, sicut secundum modum etiam suum prior dedit pater. Et hoc est adesse, loco aequalis quantitatis, solam aequalitatem proportionis. Nunc autem, quidquid de filio dicitur respectu patris, multo magis verificatur de creatura respectu Dei: tum quia in Dei emolumentum nemo unquam aliquid operari valet, tum quia totum quod est creaturae bonum, est acceptum a Deo: totum, inquam, et quo est, et quo vivit, et quo intelligit, et quo vult, et quo agit; imo ipsum esse, vivere, intelligere, velle et agere. Nisi quod inter caetera quae a Deo accepit creatura rationalis, est etiam liberum arbitrium quod eam facit dominam determinationis suae, ita ut bonum quod per liberum arbitrium agit, tametsi sit Dei, adhuc sit suum, sub suo dominio nihilominus exsistens. Ratione igitur dominii liberi arbitrii poterit concipi quaedam hominem inter et Deum in dando et recipiendo commutatio. At non, uti patet, secundum absolutam aequalitatem, sed solum secundum proportionalitatem: in quantum scilicet, iuxta mox praemissa, uterque operatur secundum suum modum, Deus quidem secundum modum qui competit suae superabundantiae, creatura vero secundum modum qui competit suae parvitati. Nunc autem modus competens humanae parvitati, in mensura virtutis ei a Deo determinata praecise reperitur. « Et ideo meritum hominis apud Deum esse « non potest nisi secundum praesuppositionem divinae ordina- « tionis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam ope- « rationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem ope- « randi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur « per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordi-

« natae, differenter tamen, quia creatura rationalis seipsam « movet ad agendum per liberum arbitrium; unde sua actio « habet rationem meriti, quod non est in aliis creaturis ».

Haec quidem, si consideremus ordinem personae ad personam, id est, creaturae operantis ad Deum retribuentem. At nunc, si spectetur ordo, iam non personae ad personam, sed rei ad rem, id est meriti ad praemium, sic non inconvenit inveniri id quod est de ratione iustitiae simpliciter, videlicet aequalitatem non proportionalitatis modo, verum etiam quantitatis, quia non inconvenit meritum aequivalere praemio reddendo, seu actum tanti valoris ordinari a Deo ad praemium valoris aequalis. Atque hinc tandem fit ut in merito apud Deum, partim esse possit iustitia sine addito diminuente, et partim esse non possit. Esse non potest, ut dictum est, spectato ordine *operantis* ad *retributorem,* sed esse potest, spectato ordine *operis* ad *retributionem*. Ex primo habetur quod Deus non sit debitor erga creaturam, sed solum erga semetipsum: debitor, inquam, implendi ordinationem suae aequitatis et sapientiae, sine qua praesupposita nullum esse potest meritum creaturae. Ex secundo habetur quod locus nihilominus sit merito de condigno, i. e. aequalis valoris cum mercede: semper tamen subintelligendo quod si omni ex parte consideretur merces, hoc est, non solum ut merito aequalis, verum etiam ut homini a Deo reddenda, sic non alius modus iustitiae cogitandus erit unquam, praeter eum quem compatitur habitudo merentis ad praemiatorem illum cui nihil accrescit ex nostris operibus, a quo nos accipimus omne id unde in eius gloriam operamur, imo qui omnia opera nostra operatur in nobis, ac per hoc, coronando merita nostra, coronat in nobis dona sua. Quod recte expressit Caietanus in praesenti dicens: « Quoniam merces reddenda a Deo, quantum« cumque sit aequivalens merito, ut tamen redditur a Deo, « excedit meritum hominis, cuius ad Deum non potest esse « aequalitâs simpliciter in aliquo: ideo simpliciter hominis

« ad Deum non potest esse meritum simpliciter, sed secun- « dum proportionem, ut in littera dicitur, quamvis hominis « ad ipsam mercedem absolute, possit esse meritum simpli- « ter, sicut et iustum ».

Ex his colligere iam licet generales conditiones meriti, et meriti theologici de quo nunc sermo. Oportet primo, actum meritorium esse actum a libero arbitrio procedentem, adeoque liberum non modo a coactione, verum etiam a necessitate, ut de fide est ex censura tertiae propositionis Iansenii. Ratio, quia retributio alicui non debetur nisi propter opus quod ipse praestitit; nemo autem praestat nisi quod sub suo dominio est; denique dominium actuum nostrorum non habemus nisi per liberum arbitrium. Ergo conditio essentialis cuiusvis meriti est, ut procedat a libero arbitrio.

Oportet secundo, actum meritorium esse moraliter bonum; malus enim, si quid meretur, meretur poenam, non praemium, ut constat. Insuper si sermo sit de merito perfecto, quod est meritum proprie et sine addito dictum, oportet esse bonum bonitate non qualicumque, sed in suo genere perfecta, quae actui humano accidit ex hoc quod est, non modo referibilis, verum etiam relatus ad ultimum finem: ipse enim impositus ordo ad ultimum finem Deum, illud est quo posito, ultimo perficitur actus moralis, et quo deficiente, remanet adhuc informis. Atqui in actu moraliter informi seu imperfecto, rationem proprie dicti meriti ordinis moralis nemo collocabit unquam. Accedit etiam quod cum apud homines merita reputentur secundum servitiorum utilitatem, non sic est in praesenti; dixi siquidem Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Loco igitur utilitatis, quaerit Deus ex operibus nostris gloriam, i. e. manifestationem suae bonitatis. « Et ideo meremur aliquid a Deo, non quasi ex nostris « operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter eius « gloriam operamur » (1). Porro, operari propter gloriam Dei,

(1) Art. 1 ad 2um.

idem est ac ponere opus relatum in ultimum finem Deum, sicut evidens est in terminis.

Oportet tertio, opus esse praeordinatum a Deo in mercedem: quae tamen praeordinatio non distinguitur ab elargitione virtutis operandi et constitutione creaturae in via ad terminum. Si enim elargitur Deus creaturae virtutem operandi, eo ipso ordinat eam ad operandum; et si praefigit ei assequendum terminum qui ex natura rei nullam aliam habitudinem habere potest ad operationem ipsam, praeter illam quae est mercedis ad meritum, eo ipso etiam ordinat ad praemium. Unde constat imaginariam esse eam quam Scotus requirit, ordinationem seu acceptationem superadditam communicato principio operis meritorii, eique velut ab extrinseco supervenientem.

Oportet denique quarto, opus esse mercedi aequale, quia aliter non erit condignitas: aequale tamen, non praecise in entitate physica, sed in valore morali, prout exponendum restat in altera huius propositionis parte, in qua, post declaratam generatim possibilitatem meriti de condigno coram Deo, venitur ad debitam applicationem, quod attinet ad bona opera iustorum respectu vitae aeternae.

§ 2.

Bona iustorum opera revera mereri mercedem vitae aeternae, auctoritate Scripturae multoties edocemur. Primo, ubi vita aeterna appellatur merces: *Gaudete et exsultate quoniam merces vestra copiosa est in coelis* (Matth. V-12). Secundo, ubi vocatur bravium certantium in agone: *Ad destinatum persequor, ad bravium supernae vocationis Dei in Christo Iesu* (Philipp. III-14). Tertio, ubi comparatur coronae quam in proprium accipiunt ii qui in stadio currunt: *Nescitis quod ii qui in stadio currunt, omnes quidem currunt, sed unus accipit bravium. Sic currite ut comprehendatis. Omnis autem qui in*

agone contendit, ab omnibus se abstinet: et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam (1 Cor. IX-24). Quarto, ubi vocatur retributio haereditatis: *Scientes quod a Domino accipietis retributionem haereditatis, Domino Christo servite* (Coloss. III-24). Generatim vero, ubicumque dicitur Deus redditurus vitam aeternam pro operibus bonis, eodem modo quo poenam damnationis pro operibus malis: Qui reddet, inquit, in die revelationis iusti iudicii, unicuique secundum opera eius: *iis quidem qui secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam, iis autem qui sunt ex contentione... ira et indignatio* (Rom. II-7). Quod ipsum in evangelio Christus Dominus quasi in actu exercito ob oculos ponit, extremum iudicium describens, et patefaciens causas praemiationis bonorum ac punitionis malorum: *Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt*: *Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Esurivi enim, et dedistis mihi manducare. Sitivi, et dedistis mihi bibere. Hospes eram, et collegistis me; nudus, et cooperuistis me; infirmus, et visitastis me; in carcere eram, et venistis ad me. Tunc dicet et his qui a sinistris erunt*, etc. Quibus verbis, uti alias declaratum est, in uno genere operum, omnia quotquot sunt, seu bona iustorum, seu mala impiorum voluit intelligi. Quocirca apostolus: *Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino* (1 Cor. XV-58). *Non enim iniustus est Deus, ut obliviscatur operis vestri et dilectionis quam ostendistis in nomine ipsius* (Heb. VI-10). Et multae aliae sunt sacrarum litterarum auctoritates, quibus edocti Patres, vitam aeternam constanter praedicaverunt, et tamquam gratiam filiis Dei per Christum Iesum misericorditer promissam, et tamquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddendam, ut iure meritoque definierit Tridentinum: « Si quis dixerit, hominis iustificati bona opera « ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius iustificati

« merita, aut ipsum iustificatum bonis operibus quae ab eo « per Dei gratiam et I. C. meritum, cuius vivum membrum « est, fiunt, non vere mereri... vitam aeternam, a. s. ».

Sed et in bonis iustorum operibus respectu vitae aeternae, non sufficit meritum qualecumque confiteri, imo meritum de condigno oportet agnoscere, ut fert constans et rata theologorum sententia. Ipsa enim vita aeterna est corona illa iustitiae, quam post suum certamen et cursum repositam sibi esse dicebat apostolus, 2 Tim. IV-7, a Christo iusto iudice sibi reddendam; non solum autem sibi, sed et omnibus qui diligunt adventum eius. *Corona iustitiae,* aiebat, id est, quae ex iustitia debetur, quemadmodum contextus aperte declarat, similitudine desumpta ex iis qui in agone vincunt, et non favore donati, sed iure suo bravium accipiunt. Et confirmatur etiam amplius ex apposito: *Quam reddet Dominus iustus iudex;* siquidem iusti iudicis est retribuere condigna praemia meritis, aequalia aequalibus, et tanta pro tantis. Sed quoniam ibi iacet aliqua difficultas, ad explicationes theologicas iam veniendum est.

Et sane difficile alicui videri posset quod mercedi vitae aeternae aequalia dicantur opera nostra. Siquidem nullus actus praesentis vitae potest aequari vitae aeternae, quae cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viae, sicut et excedit naturam. Verum difficultas cessabit, duabus observationibus factis. Prima est, quod aequalitas non debet hic praecise attendi in ratione entitativae perfectionis. Nam neque in humanis, praemia et merita hoc modo inter se comparantur, sicut patet ex. gr. de honoribus reipublicae seu civitatis qui habentur ut condignum praemium pro servitiis, tametsi honores et servitia in eodem genere entitativo utique non conveniant. Sed est attendenda in ratione dignitatis, hinc quidem mercedis, inde vero operis cui aequa aestimatione talis merces tamquam iusta et proportionata assignatur. Altera observatio est, quod opus me-

ritorium hominis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod procedit ex libero arbitrio: alio modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti. « Si consi-« deretur secundum substantiam operis, et secundum quod « procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condi-« gnitas propter maximam inaequalitatem... Si autem loqua-« mur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia « Spiritus Sancti, sic est meritorium vitae aeternae ex con-« digno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem « Spiritus Sancti moventis nos in vitam aeternam, secundum « illud Ioan. IV: *Fiet in eo fons aquae salientis in vitam aeter-« nam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem « gratiae per quam homo consors factus divinae naturae « adoptatur in filium Dei, cui debetur haereditas ex ipso iure « adoptionis secundum illud: *Si filii, et haeredes* ». Et re quidem vera, gratia sanctificans est, per quam formaliter ordinamur a Deo ad convivendum cum ipso, quasi cives et socii effecti beatae illius civitatis quae est Ierusalem coelestis. Ordinamur, inquam, et acceptamur, non per ordinationem extrinsecam tantum, ac mere iuridicam, sicut contingit in humanis, sed per communicatum consortium naturae divinae de quo superius, Q. 110, thes. 7. Quo fit ut homo particeps factus gratiae sanctificantis, constituatur *ratione sui esse,* intrinsece dignus vita aeterna. At non potest opus gratiae esse inferioris ordinis quam gratia a qua procedit. Erit ergo opus gratiae, quo homo dignus iam fit vita aeterna *ratione etiam sui operari.* Sed condignitas quae est ratione operationis, est praecise condignitas meriti, addens supra condignitatem quae est ratione conditionis essendi. Ergo in operibus gratiae agnoscenda est ratio meriti condigni respectu vitae aeternae. Sicut si dicerem quod eadem est proportio boni operis gratiae ad vitam aeternam sumptam in ratione mercedis, quae est ipsius gratiae ad vitam aeternam sumptam in ratione haereditatis. Sed haec posterior est certo certius proportio condignitatis. Ergo et illa prior.

Ea autem quae obiici solent, fere praeoccupata sunt in superioribus : utputa, quod servi inutiles sumus, quod omnia opera nostra multis titulis sunt debita Deo, quod Deus respectu creaturae debitor esse non potest, et si qua alia huiusmodi. Nam haec omnia ostendunt impossibilitatem tituli iustitiae simpliciter dictae, spectato ordine personae creatae ad Deum, uti ultro concessum est, sed intactum relinquunt illum iustitiae modum quem diximus conditioni creaturae libero arbritrio praeditae consentaneum. Quando autem apostolus dicit, non esse condignas passiones huius temporis ad futuram gloriam quae revelabitur in nobis, constat quod considerat eas quantum ad poenalitates, acerbitates, et molestias quas continent : quo quidem modo nullam reipsa proportionem habent cum torrente voluptatis quo potantur beati in visione intuitiva. Sed alia omnino consideratio est de passionibus illis, quantum ad valorem moralem quem habent secundum quod libere sufferuntur propter Deum ex gratia Spiritus Sancti.

THESIS XX.

(Art. 4).

Meritum vitae aeternae primario pertinet ad charitatem, secundario autem ad alias virtutes, in quantum earum actus formantur a charitate. Et quia nihil boni est quod ad finem charitatis ordinabile non sit, nullum etiam boni operis genus ad quod homo iustificatus supernaturalibus habitibus non instruatur, nullus denique in individuo actus humanus moraliter indifferens, dicendum videtur, omnem actum in iusto, si moraliter malus non sit, eo ipso esse meritorium. Non tamen aequaliter meritorium, sed tanto magis quanto magis est charitate informatus, quanto e promptiori voluntate procedens, quanto maiorem ex obiecto bonitatem habens.

§ 1.

Meritum vitae aeternae primario pertinere ad charitatem, secundario autem ad alias virtutes, in quantum earum actus

formantur a charitate, ex duplici capite suadetur: videlicet auctoritate Scripturae, tum ratione theologica.

Et primo quidem, ad Scripturam quod attinet, indubium sane est, meritum vitae aeternae in ea attribui quibuslibet bonorum operum generibus. Loquens enim de revelatione iusti iudicii Dei: *Qui reddet,* inquit, *unicuique secundum opera eius, iis qui secundum patientiam boni operis incorruptionem quaerunt, vitam aeternam.* Et alibi: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae.* Ubi omne genus boni operis generaliter comprehenditur, nec ullum excipitur, nullum a remuneratione vitae aeternae excluditur. Quo tamen non obstante, eadem Scriptura singulari prorsus modo aeternae vitae meritum ad charitatem refert: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum:* manifestabo meipsum, inquit, et non ea sane manifestatione quae est per illuminationem fidei, cum haec ad dilectionem praesupponatur, sed illa alia de qua scriptum est: Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est. Dicit iterum Scriptura: *Accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se.* Et alibi: *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis qui diligunt illum.* Et rursus: *In Christo enim Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per charitatem operatur.* Quasi nimirum, non iam omnibus virtutum operibus, sed soli charitati esset praeparata illa manifestatio visionis intuitivae, illa corona vitae, ineffabile illud quod in cor hominis non ascendit. Veruntamen non sunt contraria posteriora testimonia prioribus, et facile conciliantur inter se, quia omnium quidem virtutum actibus ratio meriti attribuitur, sed eatenus attribuitur, quatenus a charitate informantur. Quo in sensu dixit apostolus, 1 Cor. XIII-2: *Si charitatem non habuero, nihil sum..., nihil mihi prodest.* Nam opera virtutum non pro-

desse sine charitate, idem est ac meritoria non esse vitae aeternae, nisi ex charitate procedant: quod est, meritum primo charitati attribui, aliis vero virtutibus nonnisi in quantum a charitate ultimam suam perfectionem consequuntur. Siquidem, « a proprio fine et a proprio obecto quaelibet virtus « habet formam specialem, per quam est haec virtus; sed a « charitate habet quamdam formam communem secundum « quam est meritoria vitae aeternae (1) ». Et ideo apostolus doctrinam confirmat, ostendens charitatem imperare actus caeterarum virtutum, quorum exempla enumerat: *Charitas patiens est, benigna est, omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.*

Venit nunc ratio theologica, quae absolvitur simplici applicatione generalium principiorum de merito. Dictum est enim supra, quod opus meritorium de condigno debet esse bonum, non ea tantum bonitate deficiente quae actui adhuc informi inest, sed bonitate completa et ultimata, a qua unumquodque opus simpliciter et sine addito diminuente bonum denominatur. Huiusmodi autem complementum accedit operi ex hoc quod est non modo referibile, sed et relatum ad finem ultimum; rursus, referre ad finem ultimum, proprium charitatis est. Ergo ex influxu charitatis ultima forma seu perfectio bono operi advenire intelligitur, adeoque et merito (2). — Adhuc, nullus operum nostrorum valor reputatur mercede aeternae gloriae dignus, nisi praesupposita acceptatione seu praeordinatione divina: quae quidem praeordinatio involvitur, ut dictum est, in dono gratiae sanctificantis, per quam conscribimur in cives coelestis Ierusalem, et investimur iuribus possidendi, acquirendi, lucrandi in superna illa civitate cuius artifex et conditor Deus. Nullum igitur est meritum possibile, quod non sit opus gratiae, et ex radice gratiae non

(1) S. Thom. Q. unic. de char. a. 3 ad 9um.
(2) Cf. de Virtut. Thes. 32.

procedat. Nunc autem, gratia non habet ordinem ad actum nisi charitate mediante, inquit S. Thomas de Verit. Q. 14, a. 5 ad ult. Id est, non influit per modum radicis in operationem, nisi in ordine ad proprium finem, ac per hoc, medio illo habitu qui pro obiecto habet supernaturalem finem sub ratione finis, scilicet habitu charitatis. Nam et in ordine naturali, quidquid agit natura rationalis, agit propter finem beatitudinis in communi, et mediante voluntate secundum quod est facultas huius finis. — Denique meritum de condigno requirit quamdam aequalitatem inter opus et mercedem. Sed si merces est possessio divini et increati boni, quod est pretii inaestimabilis, quid tandem huic mercedi proportionatum invenietur, nisi charitas, quae ideo praecise charitas dicitur, quia sub inaestimabili pretio quasi carissimam rem, amatum ponit? Concludendum ergo quod « meritum vitae aeternae « primo pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes se« cundario, secundum quod eorum actus a charitate impe« rantur ».

§ 2.

Sed iam quaeritur quomodo cum his principiis conciliari possit id quod secunda assertio in thesi posita prae se fert, nimirum: omnem actum moraliter bonum, (i. e. nec mortaliter nec venialiter malum), esse in habente gratiam, vitae aeternae meritorium. Quae quidem positio est valde communis apud veteres theologos. Est certe S. Thomae pluribus in locis, utputa de Malo Q. 2, a. 5 ad 7um, de Verit. Q. 14, a. 5 ad ult., et in II, D. 40, Q. 1, a. 5 ubi sic dicit: « Actus susceptibilis est « bonitatis moralis secundum quod humanus est; humanus « autem est secundum quod aliquatenus ratione deducitur, « quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a « voluntate quae consequitur deliberationem rationis. Actus « autem qui sequuntur apprehensionem subitae imaginationis

« sicut confricatio barbae et aliquid huiusmodi, dicuntur hoc « modo indifferentes. Nullus autem eorum qui voluntatem « deliberatam sequuntur, indifferens erit, sed de necessitate « vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili. Sed tamen « actus bonitate civili perfectus, non est susceptibilis effica- « caciae merendi, nisi in eo qui gratiam habet, et ideo, in « eo qui caret gratia, indifferens est ad meritum vel deme- « ritum. Sed in illo qui gratiam habet, oportet, vel merito- « rium vel demeritorium esse: quia sicut malus erit demeri- « torius, sic etiam bonus erit meritorius: quia cum charitas « imperet omnibus virtutibus, sicut voluntas omnibus po- « tentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicuius « virtutis, ordinetur in finem charitatis. Et cum omnis actus « bonus ordinetur in finem alicuius virtutis, in finem cha- « ritatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit. Et sic, « comedere et bibere, servato modo temperantiae, et ludere « ad recreationem, servato modo eutrapeliae quae medium « tenet in ludis, meritorium erit in eo qui charitatem ha- « bet, qua Deum ultimum finem vitae suae constituit ». Haec quidem angelicus (1). Et in hoc sensu videtur omnino loqui Augustinus, Enarr. in Ps. 34, Serm. 2, n. 16, docens modum laudandi Deum tota die, (siquidem laudare Deum et in gloriam Dei agere incidit in idem, et meritorium profecto est quidquid a iusto agitur in gloriam Dei). Docens ergo modum laudandi Deum tota die: « Cuius lingua, ait, « durat meditari tota die laudem Dei? Ecce modo paulo « longior sermo factus est, fatigamini. Tota die Deum lau- « dare quis durat? Suggero remedium unde tota die laudes « Deum: lingua tua quid agit, nisi laudet et conscientia tua? « Cessasti ab hymno cantando, discedis ut reficiaris? Noli

(1) Idem docent Capreolus in II, D. 4, Q. 1, a. 3, Caietanus in 1-2, Q. 8, a. 3, Ferrariensis in 3 c. Gent. c. 109, Soto de nat. et grat. c. 4, et alii plures ex recentioribus, inter quos Terrien, *la grâce et la gloire*, l. c.

« inebriari et laudasti Deum. Discedis ut dormias? Noli « surgere ad malefaciendum, et laudasti Deum. Negotium « agis? Noli fraudem facere, et laudasti Deum. Agrum colis? « Noli litem movere, et laudasti Deum. In innocentia operum « tuorum praepara te ad laudandum Deum tota die ».

Sic igitur, est valde fundata in auctoritate, sententia illa docens quod exsistentibus in statu gratiae, omnis actus humanus non malus, eo ipso est vitae aeternae meritorius. Verum oportet perscrutari rationem intrinsecam, et quia in opere meritorio quod non est ipse elicitus charitatis actus, considerantur duo: primo substantia actus secundum se, deinde forma quam habere debet a charitate ipsum ordinante in Deum ultimum finem supernaturalem, videndum est utrum sub uno vel altero respectu possit unquam in honesto opere iusti, cuiuscumque tandem generis illud sit, aliquid deesse quominus meritoriis operibus accenseatur.

Et dico primo, nihil posse deesse ex parte actus absolute sumpti secundum se. Cuius ratio plus quam sufficiens est, quia in iusto, ex hoc solo quod iustus est, omnes actus honesti ex habitibus infusis necessario procedunt, ac per hoc, supernaturalis ordinis necessario sunt. Re enim vera, gratia sanctificans secum fert comitatum omnium infusarum virtutum, tam theologalium quam moralium. Rursus, infusae virtutes morales se extendunt ad omne genus operis referibilis ad finem charitatis. Denique, a generalitate huius comprehensionis nullus actus moraliter bonus excipitur, ut constat ex dictis ab initio, tum de unicitate finis qui humanae vitae praestituitur, tum de conductibilitate in finem hunc, iis etiam vel praeceptis vel actibus propria, qui alias non excederent ordinem naturalis honestatis (1). Nihil igitur ad honestam

(1) « Sane, cum actus virtutis moralis quoad substantiam conveniat cum « actu virtutis supernaturalis, (siquidem actus supernatnralis non spe- « cificatur ab obiecto), inclinatio in obiectum naturaliter honestum emi-

vitam vel privatam vel civilem pertinens excogitari poterit, ad quod homo iustificatus infusa virtute non instruatur, nihil proinde, quod de facto etiam ex infusa virtute non agat, si modo in agendo honestatis regulam servet. Et nota consequentiam. Non enim opus est intentione speciali, sed satis est vel sola infusi habitus exsistentia. Nam si obiicias, nos habitibus uti cum volumus, et habitum non cogere ad usum sui, dico cavendam esse aequivocationem. Est verum hoc sensu, quod semper habemus in nostra potestate, aut non agere ea quae congrua habitui sunt, aut etiam agere ea quae sunt vel contra, vel praeter. Est falsum, si sit sensus quod possibile est habitum non influere, quando ea operamur quae sunt habitui consentanea. Sicut qui instruitur habitu acquisito temperantiae, adhuc potest facere id quod a medio temperantiae exorbitat: quo in casu, habitu utique non utitur. Sed si in usu delectabilium regulam virtutis servet, putasne ipsum posse habitum a parte ponere, ut ex nuda ac veluti spoliata voluntate agat? Absit, absurdum enim dictu hoc foret. Nunc autem, eadem tam de acquisitis quam de infusis ratio currit. Et ideo, si omne obiectum rectae rationi conforme, in infusi quoque habitus latitudine comprehenditur, eo ipso omnis actus hominis iustificati consentaneus regulae honestatis, ex infuso seu supernaturali habitu eliciatur necesse est.

Nec contra hoc est, quod fides proponitur in Scripturis tamquam fundamentum operum quae valorem habent apud

« nenter continetur in habitu supernaturali, et propterea, si voluntas « elicit actum iuxta normam naturalis honestatis, iam hoc ipso sequitur « inclinationem propriam virtutis supernaturalis, h. e. utitur habitu su- « pernaturali. Impossibile igitur est, in homine iusto, cum sit habitibus « supernaturalibus instructus ad omnem honestam operationem, haberi « actum virtutis qui non sit elicitus per virtutem supernaturalem, etiamsi « obiectum actus sit bonum in quantum conforme regulae rationis natu- « ralis tantum. » Pignataro, de gratia, th. 36.

Deum, dicente apostolo: *In Christo Iesu neque circumcisio aliquid valet, neque praeputium, sed fides quae per charitatem operatur.* Exhinc enim recte deduces, fidem utpote radicem totius iustificationis, esse id sine quo nullus operum nostrorum valor reputatur ad meritum coram Deo; immerito concluderes essentialem conditionem omnis operis meritorii esse, ut fiat etiam ex motivo per fidem apprehenso. Nam in loco obiecto et in aliis analogis, non de motivo operum agit apostolus. Non propter rationem ex hac parte desumptam, nihil valere dicit circumcisionem et praeputium, sed quia tam circumcisio quam praeputium vacua sunt Christo, ac per hoc, gratia: *Quoniam si circumcidamini*, inquit, *Christus vobis nihil proderit... Evacuati estis a Christo, qui in lege iustificamini, a gratia excidistis.* Unde statim circumcisioni et praeputio opponit fidem vivam seu charitate formatam, per quam solam Christo adhaeremus tamquam membra capiti et palmites viti, ut fructum afferamus in vitam aeternam. Assignat ergo conditionem ex parte operantis; quae si desit, fructus utique nullus erit, iuxta illud Matth. V-46: *Si enim diligitis eos qui vos diligunt, quam mercedem habebitis? Nonne et publicani hoc faciunt? Et si salutaveritis fratres vestros tantum, quid amplius facitis? Nonne et ethnici hoc faciunt?* Non quod haec dilectio amicorum et salutatio fratrum a mercede evacuetur eo praecise titulo, quia ex motivo simplicis honestatis naturalis est, sed quia esse supponitur in eis qui pharisaicam legis interpretationem sequentes, *diligunt proximum suum, et odio habent inimicum suum,* ut supra praemiserat Christus. Et tales profecto, etsi honeste agant diligendo amicos, vel salutando fratres, carent tamen statu gratiae et charitatis, ex hoc ipso quod inimicos odio prosequuntur. Porro, si carent statu gratiae et charitatis, versantur omnino extra conditiones quae nunc in consideratione sunt. — Frustra etiam appellares ad sententiam iudicis: *Venite benedicti.... Esurivi enim*, etc., quasi illa sola misericordiae opera valerent, per quae, prae-

lucente motivo fidei, fuit in persona pauperum cibatus, coopertus, visitatus, et susceptus Christus. Omnibus enim modis responsio in promptu est, siquidem cum modo interpretandi unde procedit obiectio, oporteret etiam admittere, nulla alia opera remuneranda fore, praeter ea quae in misericordiis pauperum consistunt, quod absit. Sed, uti alias post Maldonatum observatum est, unam ibi operum speciem pro toto genere, quemadmodum in exemplis facere consuevimus, nominavit Christus, ut inculcaret se neminem temere aut salvaturum esse aut damnaturum, sed solum ex causa iustissima, eaque publice et coram hominibus declarata. Ideo autem hanc potius quam aliam speciem operum proposuit, quia magis idonea erat, quae humano modo ostenderet iudicii et sententiae aequitatem. Iustum quippe est, etiam in oculis hominum, ut qui susceperint Christum quando erat pauper et infirmus et nudus, adveniente postea die gloriae eius, ab eo assumantur. Iustum quoque ut qui despexerint eum in diebus malis paupertatis et humiliationis, deinde in regeneratione cum sederit in sede maiestatis suae, a beatitudinis consortio excludantur. Tale ergo exemplum positum est, in quo luculentius appareret secundum regulas quoque humani iudicii, perfecta proportionalitas sive praemii sive poenae cum operibus sive meritoriis sive demeritoriis. Nunc autem, trahere omnes et singulas conditiones inventas in uno exemplo, speciminis gratia proposito, ad omnia quotquot sunt opera meritoria, nec legitimum foret, nec rationi consentaneum. — Dicamus ergo quod etsi in operibus meritoriis principatum facile teneant ea quae ex motivo fidei exercentur, adhuc tamen non excluduntur alia, si quae a iusto fiunt secundum simplex etiam dictamen rectae rationis naturalis. Et ratio est, superius assignata, quia in iusto omnes et singuli actus honesti ex infusis habitibus sunt, supernaturalis ordinis sunt, ac per hoc, nati sunt ultimam meritorum formam accipere per informationem charitatis.

Verum non satis est ad meritum quod bonum opus ex habituali gratia procedens, susceptivum sit ordinationis in finem charitatis. Sub hac enim consideratione adhuc intelligitur ut in potentia, nondum ut in actu formatum ultima forma bonitatis, quae ultima est forma et meriti. Oportet igitur ut in re ipsa accedat ordinatio per quam referatur in Deum super omnia dilectum, cui intendit charitas aeternaliter in patria convivere. Proinde succedit iam quaestio, quomodo necesse sit talem ordinationem in omni bono opere iusti intervenire, et non est ita facilis solutionis. Quamquam difficultas occurrat in qualibet theologorum sententia, eo quod independens sit a quaestione controversa de motivo actuum supernaturalium, et aequaliter tangat ea etiam opera ex motivo fidei facta, quae communi calculo et consensu pro meritoriis et haberi debent et habentur. Sed cuiusmodi sit difficultas ipsa, per prius videndum est.

Sane vero, non solum non esset necesse omne opus bonum iusti esse meritorium, sed ne possibile quidem id foret, si ad rationem meritorii requireretur relatio in finem charitatis per expressam intentionem actualem. Intentionem enim eiusmodi iugiter actu continuatam infirmitas huius vitae non patitur, et conditio praesens non fert, etiam in illis viris consummatae sanctitatis qui magis accedunt ad charitatem beatorum, vivacis flammae instar semper ascendentem ante Dominum. Verum modus iste nemini unquam vel in suspicionem venit tamquam ad meritum necessarius.

Succedit igitur modus alius, adhuc quidem per intentionem expressam, sed vel actualem vel virtualem tantum. « Non oportet, inquit Angelicus in II, D. 40, Q. 1, a. 5, ad 6um, quod « intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper con« iuncta cuilibet actioni quae dirigitur in aliquem finem proxi« mum. Sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in « finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se « totum ad Dei dilectionem dirigere. Tunc enim quidquid ad

« seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur « quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil « aliud est quam quaerere quando oportet habitum charitatis « exire in actum, quia quandocumque habitus charitatis in « actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, « et per consequens, eorum quae in ipsum ordinantur ut bona « sibi ». Porro iste modus iam non laborat eadem impossibilitate qua praecedens, imo vero conditioni humanae apprime accommodatur. Quid enim facilius homini habenti habitum charitatis, quam identidem in Deum ferri actu dilectionis, cuius intentio virtualiter perseverans omnes informet operationes in ipsum dilectum Deum aliunde referibiles? Certe, nihil suavius divino amore, nihil per se iucundius. Et dico per se, hoc est, abstractione facta ab impedimentis quae in homine iusto, quamdiu iustus est et manet, omnino non sunt. Nam in sensu composito status iustificationis, omnis affectus ad mortale peccatum procul absit necesse est, et solus affectus ad mortale peccatum dilectioni Dei contrariatur. Accedit quod nulla virtus habet tantam inclinationem in suum actum sicut charitas, nec aliqua ita delectabiliter operatur, ait S. Thomas 2-2, Q. 23, a. 2. Ratio est quia charitas ex propria ratione habet quod sit habitualis amor, cui per se primo convenit inclinatio et delectatio in opere. « Omnia enim quae- « cumque in aliquid inclinantur, in quantum amant, inclinan- « tur in illud. Ipse ergo amor magis inclinat ad amandum. « Et similiter, in quibuscumque delectamur, quatenus ama- « tis. Quanto ergo magis ipse amor in suo amandi opere de- « lectabitur!... (Itaque) virtutes caeterae sunt sicut inclinatae « ad suos actus, charitas autem est ipsa inclinatio in suum « actum, et ideo charitati primo, reliquis per se secundo con- « venit inclinari in suos actus » (1). Non ergo a vero abludet quisquis dixerit, vic ac ne vix quidem contingere posse ut

(1) Caietan. in 2-2, Q. 23, a. 2.

qui in gratia Dei vivunt, non identidem actus perfecti amoris eliciant, ac per hoc, communem hunc esse modum quo forma charitatis omnibus eorum bonis actibus imponitur, ut meritorii fiant vitae aeternae.

Verumtamen, nondum omnino satisfit conditionibus quaestionis praesentis. Nondum enim assignatus est modus necessario comprehendens omnes casus possibiles, i. e. omnia iustorum opera bona pro quacumque hypothesi: sicut patet exemplo praesertim hominis in sacramento iustificati cum sola attritione, qui ante elicitum charitatis actum, exerceret opera caeterarum virtutum, puta fidei, spei, religionis, poenitentiae, atque ita porro. Et circa hunc casum nihil expressum reperi apud S. Thomam, qui cum ubique supponat iustificationem impii fieri regulariter per contritionem perfectam, ex virtute etiam huius actus omnium subsequentium operum debitam formationem derivare solet (1). Propterea non defuerunt inte Thomistas qui dixerint, doctrinam de valore meritorio omnis actus moraliter boni in habentibus gratiam, esse aliquatenus limitandam atque circumscribendam: ita scilicet ut non comprehendantur actus praecedentes formalem amoris actum quo quis se et omnia sua ordinat in Deum, ei actu inhaerendo ut ultimo fini. Et de hac sententia aiunt Salmanticenses, quod etiam in via S. Thomae habet probabilitatem. Nihilominus communiter reiicitur a theologis, nec ut opinor,

(1) « In iustificatione impii, cum motu fidei est etiam motus charitatis », inquit Q. 113, a. 4 ad 1um, et sic etiam in aliis locis passim. Tametsi art. praec. ad 1um respondeat sufficere in sacramento propositum iustificationis obtinendae, et in IV, D. 6, Q. 1, a. 3 ad 5um expresse doceat: « Ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in baptismo recipiendam, « praeexigitur fides, sed non charitas, quia sufficit attritio praecedens, « etsi non sit contritio. » Verumtamen iste modus iustificationis cum sola attritione est aliquatenus praeter naturam rei, sensu explicato in initio thesis 17ae, et hac de causa, ut opinor, non solet, explicite saltem, a S. Doctore considerari, ubi de merito tractat.

immerito: siquidem sine ulla restrictione bona opera quae a iusto per Dei gratiam et I. C. meritum, cuius vivum membrum est, fiunt, meritoria a Tridentino definiuntur. Ideo alii in aliud extremum propendentes censuerunt sufficere ad opus meritorium habitualem relationem in finem, quae nimirum haberetur per solam praesentiam habitus charitatis. Sed hoc etiam non videtur verum, quia « ex hoc quod est in habitu « nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur », ut dicitur in II, D. 40, a. 5 ad 6um. Insuper, si posset esse meritum, charitate remanente penitus otiosa, nulla amplius foret ratio dicendi quod gratia est principium meriti principalius per charitatem quam per alias virtutes, et inutiliter plane specialis de charitate mentio fieret, quia clarius ac simplicius diceretur, ad actus meritorios requiri et sufficere ut sint actus virtutum facti in statu gratiae. Sunt adhuc et alii qui alia dicunt, sed ea referre non vacat, quia satis arbitraria, infundata, et ad necessitatem potius causae adinventa.

In hac igitur quaestionis obscuritate convenit certe sapere ad sobrietatem. Occurrunt tamen duo principia, eaque non conficta, sed verissima, ex quibus forsitan desideratam licebit deducere solutionem. Primum principium est, quod omnis actus virtutis, utpote liber ac deliberatus, dupliciter consideratur, ut elicitus nempe, et ut imperatus. Evidentius id quidem patet in actu fidei, qui elicitive ab intellectu est, imperative a voluntate. Sed et in iis quoque quae sunt solius voluntatis, eadem distinctio satis aperta reperitur. Ea enim est inter actus voluntatis instinctivos et deliberatos essentialis et propria differentia, quod priores a voluntate eliciuntur tantum, posteriores vero ab eadem voluntate eliciuntur simul et imperantur, siquidem: « Omne quod est in potestate no« stra, subiacet imperio nostro; sed aetus voluntatis (delibe« rati) sunt maxime in potestate nostra, nam omnes actus « nostri in tantum dicuntur in potestate nostra, in quantum « voluntarii sunt; ergo actus voluntatis imperantur a no-

« bis » (1). Neque, ut opinor, difficultatem quis inveniet in eo quod voluntas imperet ipsa sibi; imo videbit aliter omnino esse non posse, quia oportet ut in quolibet actu deliberato voluntas super seipsam reflectens, non solum velit, verum etiam moveat et applicet se ad volendum, quod est imperare. Tale igitur est principium primum. Succedit et alterum non minoris certitudinis, et est in hoc, quod habitus charitatis, utpote habens pro obiecto finem sub ratione finis, ipsa sua natura perficit voluntatem, non dico ad eliciendum, sed ad imperandum omnes quotquot esse possunt actus, in ipsum finem qui Deus est beatitudinis obiectum referibiles. Equidem caeterae quoque virtutes hoc habent, ut imperare possint et imperent quandoque aliarum virtutum actus: sicut religio exempli gratia imperat quandoque actus temperantiae, misericordiae, liberalitatis, atque ita porro. Id tamen, quod apprime notandum est, quasi per accidens, hoc est, non ex sola natura sua, sed mediante expressa operantis intentione sive ordinatione. Et ratio est in promptu, quia virtutes istae sunt circa fines particulares, qui non habent necessariam subordinationem inter se. At charitas est circa finem universalem et ultimum, cui ex natura rei debetur omnimoda omnium finium particularium subiectio. Quo fit ut sit in essentia habitus charitatis perficere voluntatem, non modo ad amoris seu dilectionis actum, verum etiam ad imperium cuiuscumque virtuosi operis, idque per se et ratione sui, etiam quando nulla est ad proprium charitatis finem advertentia, sed ex solo inferioris virtutis motivo voluntas movetur.

His iam praeiactis principiis, intelligi forsitan poterit qualiter charitas necessario influat in omnia et singula iustorum opera bona, etiam ante omnem elicitum actum dilectionis. Etenim, ut dictum est supra, habitus, ubi adest, necessario et semper influit in omne id ad quod ex sese perficit facul-

(1) S. Thom. 1-2, Q. 17, a. 5.

tatem, quin ad hoc reflexione opus sit, aut speciali intentione, quia quandocumque facultas ponit actum qui in orbe habitus invenitur, eo ipso, non nuda facultas, sed facultas habituata operetur necesse est. Nunc ergo, si voluntatem perficit charitas, (et quidem directe, immediate, et per se), tum ad hoc quod est diligere, tum ad hoc quod est imperare caeterarum opera virtutum, puta ad hoc quod est velle credere, velle sperare, velle orare, velle poenitere, et sic de aliis: ultro consequitur quod in habente gratiam, nullus esse potest particularis virtutis actus, etiam ex solo huius virtutis motivo positus, qui charitate formatus non sit: formatus, inquam, sin minus in actu signato, ratione specialis et expressae intentionis vel actualis vel virtualis, at saltem in actu exercito, ratione influxus in imperio quem ex parte charitatis secum fert ipsum simplex et nudum cuiusvis boni operis exercitium, modo supra explicato.

Et confirmari hoc idem potest ex communissima doctrina theologorum circa virtutem fidei. Sunt equidem aliqui auctores qui duce Suarezio, opinantur virtutem fidei integrari ex duobus habitibus, quorum unus esset in intellectu, alter in voluntate. Et moventur hac consideratione, quod cum ad fidei assensum requiratur imperium voluntatis, oportet ut praeter habitum quo perficitur intellectus, sit et alius specialis habitus in voluntate, qui tamquam individuus satelles priori annectatur. Sed plerique theologi iure meritoque hanc doctrinam respuunt, tenentes virtutem fidei esse habitum simplicem qui totus in intellectu est tamquam in subiecto, quia ad id quod requiritur ex parte voluntatis sufficienter perficit charitas, iuxta illud Gal. V-6: *Fides quae per charitatem operatur*, id est, per charitatem movetur, et per charitatem ad actum applicatur. Vide quae de hac re dicta sunt, de Virt. thes. 20. Porro, communissima illa sententia reiiciens innominatum habitum Suarezii, et sufficientiam charitatis asserens, non ideo somniat necesse esse ut in iusto, to-

ties quoties praecedat elicitus actus charitatis, quo mediante actus fidei imperetur. Sed cum charitatis habitus immediate ac per se perficiat voluntatem ad volendum credere, quoties iustus credit, etiam sola intrinseca credendi honestate motus, toties ex imperio voluntatis charitate formatae id agit. Hoc idem nunc applica caeteris omnibus actibus virtuosis, de quibus eadem prorsus ratio currit, et nulla remanebit difficultas.

§ 3.

Addendum nunc superest quod etsi in iusto omnis actus moraliter bonus, eo ipso sit meritorius, non tamen aequali modo meritorius, sed tanto magis meritorius quanto magis est informatus charitate, quanto e promptiori voluntate procedens, quanto maiorem ex obiecto bonitatem habens. Et ratio est fere obvia, quia sicut se habet simpliciter ad simpliciter, ita magis ad magis. Si ergo, iuxta superius praemissa, ad meritum simpliciter requiritur actus voluntarius, actus ex obiecto bonus, actus charitate formatus, quo maior erit voluntarietas, maior ex obiecto bonitas, maior praesertim informatio charitatis, eo etiam maius meritum erit. Maior voluntarietas, id est, maior promptitudo voluntatis; maior ex obiecto bonitas, siquidem actus specificantur ab obiecto, et ab eo nobilitatem ac laudabilitatem trahunt; maior denique informatio charitatis, quia non uno modo contingit charitatem informare actum. Nam praeter modum illum in actu solum exercito qui paulo supra fuit declaratus, est alius longe melior, in actu nimirum signato per expressam intentionem qua quis ex motivo perfecti amoris se et omnia sua in Deum dilectum refert. Et ibi adhuc gradus computantur absque numero, secundum maiorem minoremve amoris intensitatem, maiorem minoremve influxus actualitatem. Augetur siquidem quam maxime meritum operum, quo saepius repetito fervore, in Deum

super omnia dilectum ordinantur. Et inde est praxis illa a magistris vitae spiritualis tantopere commendata, pluries in die offerendi proprias actiones Deo per charitatis actum (1); quam non evacuat, sed confirmat etiam magis doctrina hactenus declarata de merito et conditionibus eius.

Notatu autem dignum est quod inter conditiones conferentes ad augmentum meriti non recensetur difficultas seu arduitas operis. Et ratio est quia operis difficultas per se et ratione sui nihil facit ad meritum. Si enim aliquid faceret per se et ratione sui, sequeretur quod quanto quis magis proficit in virtute, ac per hoc, minorem in iis quae virtutis sunt, invenit difficultatem, tanto etiam minus mereretur: quo quidem nihil absurdius, cum res, uti patet, accidat prorsus e converso. Proinde, operis arduitas duplici tantum ratione in considerationem nunc venire potest, et utroque modo reducitur ad unam e conditionibus supra assignatis. Primo, in quantum arduitas connectitur ut plurimum cum maiori bonitate: *quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est elevatum*. Secundo, in quantum, caeteris paribus, requirit maiorem voluntarietatem: *quia in id quod difficile est, maiori attentione aliquis consurgit, et cum maiori conatu voluntatis* (2). Caeterum, non ideo aliquid magis vel minus meritorium, praecise quia et in quantum magis vel minus laboriosum. Quare, ad argumentum contra primatum charitatis in merendo, deductum ex hoc quod charitas magis diminuit laborem quam augeat, siquidem omnia immania et saeva, facilia et prope nulla facit amor, bene S. Thomas respondet: « Opus aliquod potest esse laboriosum et difficile « dupliciter. Uno modo, ex magnitudine operis, et sic magni- « tudo laboris pertinet ad augmentum meriti, et sic charitas « non diminuit laborem, imo facit aggredi opera maxima:

(1) Cf. S. Franciscum Salesium, Traité de l'amour de Dieu, l. 12, c. 9.
(2) In II, D. 29, Q. 1, a. 4.

« magna enim operatur, si est, ut Gregorius dicit. Alio modo « ex defectu ipsius operantis ; unicuique enim est laboriosum « et difficile, quod non prompta voluntate facit, et talis labor « diminuit meritum, et a charitate tollitur ».

Animadvertendum denique, quod eadem est ratio de actibus externis ac de internis, quia actus exteriores ab internis suam moralitatem derivant. Quin imo, actus externi ad meritum faciunt solummodo ratione voluntatis, pro quanto scilicet non est perfecta voluntas nisi sit talis quae opportunitate data operetur. Et ideo, si possibilitas desit, voluntate exsistente perfecta ut operaretur si posset, defectus consummationis in actu externo, utpote penitus involuntarius, meritum non impediet. Et similiter, si in actu externo meritum augetur, id rursus ratione motus voluntatis qui inter operandum vel magis continuatur, vel magis intenditur, ut declaratum invenies, 1-2, Q. 20, a. 4.

THESIS XXI.

(ART. 8).

Ad augmentum quoque gratiae et consequens augmentum gloriae se extendit meritum bonorum operum, ut expresse definitur in Tridentino, Sess. 6, can. 32. Dicendum autem videtur quod augmentum istud, nec absolute nec statim consequitur singulum quemque actum meritorium, sed solum sub conditione et ad praesentiam dispositionum respondentium conditionibus pro incremento requisitis in habitibus ordinis naturalis qui per exercitium operum acquiruntur et crescunt.

§ 1.

Ad meliorem intelligentiam continuationis rerum, primum omnium generaliter observare iuvabit quod non est de essentiali ratione meriti, ut debitum faciat aliquid quod aut nullo modo, aut non in aequali quantitate aliunde haberetur. Constat hoc evidenter in exemplo actus contritionis quo impius iustificatur : qui, omnibus fatentibus, est vere et proprie merito-

rius vitae aeternae, tametsi non det ius ad gloriam maiorem quam sit illa quae iam debetur ut simplex et connaturalis terminus gratiae in iustificatione restitutae. Posset igitur a dicto contritionis actu omnis valor meritorius penitus auferri, sola ei relicta ratione dispositionis ad iustificationem, et hoc non obstante, eadem constaret iustificato gloria, in eadem plane mensura, eodemque gradu possidenda. In quo quidem exemplo clare monstratur, meritum in quantum huiusmodi non dicere necessario ordinem ad aliquid *novi* obtinendum, sed satis esse ut sit ad obtinendum *novo et nobiliori titulo*, mercedis nimirum et praemii, id quod alia nihilominus ratione adhuc deberetur. Non solum autem, sed et si quis bene consideret, videbit quod nihil plus in quolibet merito vitae aeternae posset unquam inveniri, si, quemadmodum in exemplo praeallato, ad *solam* gloriam meritum operum nostrorum semper sese extenderet. Nunc autem non ita se rem habere praesens propositio ostendit. Ponit enim quod opera quae post primam iustificationem fiunt, merentur per prius augmentum gratiae, et merendo augmentum gratiae, merentur utique ex consequenti novum gloriae incrementum.

Colligitur ex Scriptura, cum docet renatos in Christo crescere in gratia per virtutum exercitium. *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus*, inquit Ephes. IV-15. Et rursus, 1 Petr. II-2: *Sicut modo geniti infantes, rationabile sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem.* Ubi analogia sumitur de incrementis viventium, quae per proprias ipsorum operationes fiunt usque ad plenam ac perfectam evolutionem. Oportet igitur confiteri proportionale quoddam incrementum vitae spiritualis per operationes gratiae. Sed huiusmodi incrementi principium efficiens operationes nostrae nequaquam esse possunt, ut suppono nunc ex dictis in materia de infusis habitibus. Relinquitur ergo ut loco efficientis principii, meritorium agnoscatur, et sic dicendum est, iustos vere mereri suae gratiae

augmentum. Paulus quoque, Rom. VI-22, hominibus iam iustificatis dicit: *Exhibete membra vestra servire iustitiae in sanctificationem*, statim adiungens: *Liberati a peccato, servi autem facti Deo, habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem autem vitam aeternam.* Ubi sermo non est de sanctificatione prima quae adesse praesupponitur, sed de secunda, i. e. de sanctificationis augmento. Et hoc sanctificationis augmentum dicitur esse *fructus* boni operis; si autem fructus boni operis, ergo merces eius in ordine ad vitam aeternam. Quocirca Tridentinum, Sess. 6, postquam can. 24 praemisisset, iustitiam acceptam conservari atque etiam augeri coram Deo per bona opera, et opera ipsa non esse tantummodo signa iustificationis adeptae, verum etiam iustificationis augendae causam, can. 32 sic definit: *Si quis dixerit... ipsum iustificatum bonis operibus quae ab eo per Dei gratiam fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam, et ipsius vitae aeternae, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum, anathema sit.* « Ubi etsi non dicat mereri de condigno, tamen « id satis significat in particula *vere.* Et dum coniungit vi- « tam aeternam et augmentum eius, satis aperte docet non « esse minus perfectum et de condigno meritum hoc circa « gratiae augmentum, quam circa vitam aeternam, eiusque « augmentum. Unde concludimus ex mente Concilii, si aliquid « meretur iustus de condigno, maxime iustitiae augmentum « quod Concilium primo loco posuit. Ergo, quam est certum « meritum iustorum apud Deum esse de condigno, quod su- « pra ostensum est, tam est certum, augmentum iustitiae sub « merito de condigno cadere ». Ita Suarez de grat. l. 12, c. 25. Et de hoc quidem plenus est consensus inter theologos.

§ 2.

Sed iam venit ea quae secundo loco ponitur, celebris quaestio, an omnem actum meritorium, *etiam remissum*, consequatur augmentum gratiae, et ratione augmenti gratiae, no-

vus correspondens gloriae gradus obtinendus. Et mirum est quam sint variae in hac parte scholasticorum opiniones, quae tamen ad tres principales reduci possunt et reducuntur. Prima est: ad omnes et singulos actus meritorios, quantumvis remissos, semper et statim sequi gratiae sanctificantis incrementum (1). Secunda est: semper quidem sequi, quantum est ex vi meriti, non tamen statim, sed post hanc vitam in primo instanti ingressus gloriae (2). Tertia est: nec statim sequi, nec semper, sed solum si durante statu viae, homo se ad augmentum disponat per actus ferventiores (3). Porro, infinitae propemodum hinc et inde congestae disputationes obscuritatem quaestionis attestantur, in qua cum vix occurrat explicatio satis quietans intellectum, anceps animus haeret. Quid tamen rationabilius dicatur, et analogiae fidei conformius, ex singularum opinionum examine aliqualiter forsitan apparebit (4).

Porro prima opinio, quae multum favorabilis est, sat magnam habet contra se praesumptionem, ex analogia gratiae et naturae ductam. Omnino enim dicendum videtur, augmentum habituum supernaturalium ex opere operantis, servare proportionem cum augmento naturalium, parique incedere

(1) Sic Nominales, quos sequitur Suarez.

(2) Ita Scotus cum sua schola.

(3) S. Thomas in praesenti, et alibi passim.

(4) Hic nota quod quaestio ista est quaestio scholastica circa quam regula fidei nihil determinat. Certe Tridentinum in duobus praecitatis canonibus contentus fuit destruere errorem Lutheranorum, de eo quod omnes iusti sunt aequaliter iusti per extrinsecam iustitiam Christi, et quod in eis iustitia non augetur per meritum bonorum operum. Minime vero determinat an omnia et singula opera bona, quomodolibet facta, statim augeant gratiam, vel etiam an importent augmentum quod singulis distributive sumptis debeat respondere. Haec de industria animadverterim, inquit Bannez, quia non defuit aliquis iunior theologus qui non dubitavit dicere « quod si D. Thomas fuisset nunc post talem « determinationem Concilii, retractasset sententiam suam ».

gressu. Habitus autem naturales non augentur per omnes et singulos actus remissos, sed solum per eos qui intensione sua praecedentem mensuram ipsorum habituum excedunt. Quod si forte opponas magnum esse discrimen, et intensionem habituum in naturalibus fieri per physicam actuum efficientiam, minime vero in supernaturalibus, exinde nihil. Quia hoc non impedit proportionalitatem assertam, secundum quam Deus augmentum tunc causare dicitur, *quando vis nostra causaret illud, si in nostra esset potestate:* ad praesentiam scilicet intensioris actus in ratione saltem necessariae ac debitae dispositionis (1). Et re quidem vera : « Si quid habemus in re« velatione de gratiae augmento, hoc est: gratiam crescere « ad modum vitae moralis in homine. Sane apostolus (2 Cor. « IV, 9-11) describens renovationem interioris hominis *de die « in diem*, recurrit ad assiduam mortificationem et fervens « virtutum exercitium, i. e. ad ea quibus vita moralis natu« rali ordine perficitur in acquisitione vel intensione habi« tuum. Item, Coloss. III, 5-15, postulat ut christiani *exspo« lientur veterem hominem cum actibus suis*, *et induant novum « qui renovatur in agnitionem secundum imaginem eius qui « creavit illum*. Similia habet, Eph. IV, 20-32, et Rom. VI, « per totum. In tantum igitur licet ex his arguere, augmen« tum gratiae esse obiectum meriti, in quantum ex aliis « locis novimus gratiam quae est principium huius reno« vationis, non haberi nisi per infusionem a Deo. Quod si « secus esset, deberemus potius concludere, augmentum gra« tiae non aliter contingere quam per ipsum exercitium « actuum, perinde ac in naturalibus. Non modo igitur nihil « habemus in revelatione, quod suadeat eiusmodi augmen« tum esse independens a proportionata dispositione hominis, « sed oppositum potius ex modo loquendi Scripturae erui« tur (2) ». Et amplius confirmatur, quia Deus non infundit

(1) Caietan. in art. 8 huius Quaest.

(2) Pignataro, de gratia, thes. 38, coroll. 1.

primo gratiam nisi iuxta dispositionem operantis, magis scilicet vel minus intensam, prout dispositio magis vel minus intensa fuerit; neque unquam intensio gratiae excedit intensionem dispositionis. Ergo idem credendum est servare Deum in augmento gratiae praestando. Super quo scite observat Bannez in 2-2, Q. 23, a. 6: « Proportionaliter voluit Deus nostris « actibus uti tam ad generationem quam ad augmentum cha- « ritatis tamquam proportionatis dispositionibus ad effectum. « Et mirabile esset quod semper in infusione habitus serva- « retur praedicta proportio, et tamen postea in augmento non « servaretur, ut tenentur concedere adversarii ». Non ergo iustae discretionis limites excederet, quisquis censeret solido non carere fundamento sententiam ponentem quod augmentum habitualis gratiae et charitatis non sequitur actus meritorios, nisi sub conditione dispositionis quae intensioni augmentandae charitatis correspondeat. Nihil enim magis consentaneum generalibus theologiae principiis, quam conclusio qua dicitur iustificatio secunda proportionari actibus nostris, non secus ac prima: hoc solo discrimine, quod in secunda, ultra rationem simplicis dispositionis superadditur actibus illis et ratio meriti, quae in prima, ante consecutionem status gratiae, nondum poterat habere locum.

Propterea opinio Nominalium cui postea adhaesit Suarez, nunquam communis evasit inter veteres, sed plerique adhaerebant principio mox memorato de necessitate dispositionis assequendo augmento proportionatae. Ideo etiam plerique in hoc conveniebant, quod gratiae augmentum *non statim* sequitur actus remissos. Et inter hos fuit quoque Scotus, qui tamen sollicitus ponendi in tuto accrescentem gradum gloriae pro singulis actibus meritoriis, dixit augmentum gratiae respondens actibus remissis non dari in via: « sed in ulti- « mum terminum eius reservari, et tunc simpliciter dari ut « praemium praecedentium meritorum, nulla exspectata di- « spositione positiva ex parte animae, praeter statum gratiae

« usque ad terminum viae, qui est extrinsecus respectu ipsius « viae, et intrinsecus quoad initium gloriae (1). Et haec est secunda opinio superius memorata: quae interim satis arbitraria forsitan videbitur, imo et secum ipsa parum constans. Arbitraria quidem, quia nulla ratione vel auctoritate suffulta. Secum ipsa parum constans, quia non poterit reddi ratio probabilis cur augmentum gratiae de quo nunc sermo, in termino viae daretur sine dispositione praevia ultra meritum requisita, et in tempore viae non daretur. Nam quoad hoc genus praemii, ut bene observat Suarez, nulla est ratio differentiae inter viam et terminum eius, cum sit praemium accommodatum viae, et fructuosum ad ipsam viam melius transigendam: ideo enim Christus, non contentus augmento nostrorum operum, illud etiam per sacramenta providit. Igitur ex parte subiecti est eadem capacitas talis praemii, et ex parte meriti aequalitas, et ex parte alterius dispositionis eadem carentia. Cur ergo daretur in termino, et in via nunquam, omnino non apparet.

Remanet igitur tertia sententia, quae sine dubio est S. Thomae et plerorumque theologorum qui opinioni Nominalium primo loco recensitae non suffragantur. Agnoscit quidem haec sententia in bonis operibus, etiam remissis, meritum augmenti gratiae. Sed a ratione meriti distinguit rationem dispositionis pro accipiendo augmenti praemio necessariae. Et cum haec in operibus remissis desideretur, dilatum augmentum docet usque ad positionem ferventioris actus charitatis: quo demum adveniente, augmentum datur, proportionatum quidem intensitati ultimi ferventioris actus, adhuc tamen tamquam merces, non ultimi tantum, sed et praecedentium. « Dicen- « dum, inquit Angelicus in praesenti, quod quolibet actu me- « ritorio meretur homo augmentum gratiae, et gratiae con- « summationem quae est vita aeterna. Sed sicut vita aeterna

(1) Scotus apud Suarez de grat. l. 9, c. 3, n. 12.

« non statim redditur, sed suo tempore: ita nec gratia statim « augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter « fuerit dispositus ad gratiae augmentum. » Et rursus, in 2-2, Q. 24, a. 6 ad 1um: « Quilibet actus charitatis meretur vitam « aeternam, non quidem statim exhibendam, sed suo tempore. « Similiter etiam quilibet actus charitatis meretur charitatis « augmentum, non tamen statim augetur, sed quando aliquis « conatur ad huiusmodi augmentum. » Ubi vides sententiam hanc notabiliter differre a duabus prioribus, et in hoc praecipue, quod mensuram gratiae et gloriae assignat longe infra cumulum illum quem aliae repromittunt. Nam in aliis, cuilibet operi meritorio, quantumvis remisso, respondet novus accrescens gratiae et gloriae gradus, in ista autem non: sed novi gradus sequuntur nova incrementa actualis fervoris charitatis, ut non *plus* praemii, sed tantum *propter plura* praemium accipiat, qui remissa opera multiplicat ante adventum dispositionis ad augmentum requisitae.

Et non deerunt qui contra eiusmodi sententiam protestentur dicentes, meritum operum quae non procedunt ex fervore semper crescente charitatis, hoc modo ad nihil fere reduci. Similis nempe difficultas in quaestione de reviviscentia meritorum occurrit, cui fortasse vix invenietur responsio quae firmum ac decisum adversarium convincere possit. Interim vero, tria haec opportune consideranda proponentur.

Primum est, quod non ideo evacuari dicitur meritum actus contritionis, ex hoc quod nemine diffitente, nulla alia ei respondet retribuenda gloriae mensura, praeter eam quae titulo gratuitae iustificationis iam est constituta. A pari ergo, nonnisi immerito diceretur evacuari meritum operum remissorum, ex hoc quod in unam collineent augmenti gratiae mercedem, etiam uni ferventiori actui proportionatam, eique vel soli iam debitam. Uti enim observatum est supra, non in eo est meritum ut debitum faciat aliquid quod aliunde non haberetur, sed satis est ut afferat titulum ad praemii re-

compensationem, quidquid sit an tituli alii, vel eiusdem vel diversi generis, concurrant, necne. — Secunda consideratio est, quod etsi singuli quique actus remissi non habeant totidem sibi correspondentia gratiae et gloriae incrementa, adhuc tamen habent singuli proprium quiddam quo influant in augmentum, videlicet: « in quantum ex uno actu charitatis « homo redditur promptior ad iterum agendum secundum « charitatem, et habilitate crescente homo prorumpit in actum « ferventiorem quo conetur ad charitatis profectum, et tunc « charitas augetur in actu » (1). Atque hoc modo, ibi quoque similitudo valet de guttis cavantibus lapidem, alias afferri solita. — Ultima tandem observatio sit, quod respiciendo nunc ad praxim, optimum consilium erit ordinare vitam spiritualem conformiter ad principia tertiae huius sententiae, quae procul dubio tutior est, ut observat Bannez, supposito quod omnes sustineri possent. « Etenim, inquit, si opinio « Scoti et Nominalium vera fuerit, nihil mihi nocebit, sed « potius proderit sententiam S. Thomae tenuisse mente et « opere. Caeterum, si sententia S. Thomae vera est, multum « detrimenti accipient, qui plus nimio fidentes multitudini « bonorum operum, negligentes fuerint in fervore charitatis « quae est vinculum perfectionis ». Et in summa, timendum est ne divitiae spirituales quae in aliis sententiis tanta liberalitate congeruntur, in die tandem retributionis evanescant, suamque applicationem habeat illud quod dicitur in Psalmo: *Dormierunt somnum suum, et nihil invenerunt omnes viri divitiarum in manibus suis.*

(1) S. Thom. 2-2, Q. 24, a. 6.

THESIS XXII.

(Art. 5-9).

Sub merito de condigno ea sola cadunt, quae se habent per modum termini ad motum quo moventur iusti a Spiritu Sancto, non autem ea quae per modum principii. Ideoque obiectum meriti esse non possunt, nec donum primae iustificationis, nec perseverantia in bono, multoque minus reparatio post lapsum: quo fit ut quisquis per poenitentiam a peccato resurgit, secundum solam praesentium dispositionum mensuram semper recuperet gratiam.

Principium generale hic enuntiatur, iam superius insinuatum, cum dictum est, meritum hominis apud Deum esse non posse nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod sunt a Deo ordinatae. In quo quidem distinctio fiebat inter operis meritorii terminum, seu id quod consequendum proponitur tamquam merces, et operis meritorii principium, seu virtutem operandi a Deo datam ad consecutionem mercedis. Statim autem, et vel primo intuitu apparet quod quidquid se habet per modum principii, a merito excluditur, ne idem respectu eiusdem causa simul et effectus esse dicatur in eodem genere causae, quod absit. Hinc vulgatum axioma: principium meriti non cadit sub merito. Restat igitur ut obiectum meriti illud solum sit, quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi a Deo movente per gratiam, sicut terminus. Cuiusmodi profecto erant illa duo de quibus dictum est hactenus: vita scilicet aeterna ut terminus ultimus, et augmentum gratiae ut terminus medius, siquidem: « Motio alicuius moventis non solum se extendit ad ultimum « terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. « Terminus autem motus gratiae est vita aeterna; progressus

« autem in hoc motu est augmentum charitatis vel gratiae, « secundum illud Prov. IV: *Iustorum semita quasi lux splen-« dens procedit; et crescit usque ad perfectam diem*, qui est « dies gloriae ». Et haec quidem satis evidentia sunt. Quare positis a parte iis quae nullam residuam dubitationem ferunt, movetur nunc quaestio de tribus aliis, hoc est, de prima gratia habituali, de perseverantia in bono, et de reparatione post lapsum. Porro, quoad omnia et singula, loquendo saltem de merito proprie dicto, quod est de condigno, negativa prorsus responsio est.

§ 1.

Et de prima quidem gratia quae in iustificatione impii infunditur, res est ex Scripturis et Conciliis pene definita. *Iustificati gratis per gratiam ipsius*, inquit Rom. III-24. Quae verba interpretans Tridentinum, Sess. 6, cap. 8, ait: « Cum « vero Apostolus dicit iustificari hominem... *gratis*, ea verba « in eo sensu intelligenda sunt, quem perpetuus Ecclesiae ca-« tholicae consensus tenuit et expressit: ut scilicet... gratis « iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum quae iustificatio-« nem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis « gratiam promeretur ». Et ratio intrinseca est in applicatione generalis principii mox declarati. Verum equidem est quod iustificationis gratia se habet ut terminus ad motionem qua liberum arbitrium movetur a Spiritu Sancto. Sed motio ista ad quam comparatur ut terminus, non ea profecto est quae nunc in considerationem venire debet. Non enim est motio ista a Spiritu Sancto iam inhabitante; non motio gratiae cooperantis, sed operantis tantum; motio est proinde qua movetur impius ad iustitiam, ut in accepta iustitia principium quoque accipiat operandi meritorie. Unde constat quod per ordinem ad opus meritorium, prima iustificationis gratia se tenet tota ex parte principii, nullo autem modo ex parte termini. Relinquitur ergo quod sub merito cadere nequaquam possit.

§ 2.

De perseverantia quoque in bono idem asserit concors et unanimis theologorum sententia. Ratio est quia perseverantia in bono pendet a motionibus efficacibus per quas liberum hominis arbitrium, quod tam ad bonum quam ad malum est naturaliter flexibile, constanter inclinatur ad bonum usque in finem. Porro, efficaces illae motiones nullo modo obiectum meriti esse possunt, sive collective sumantur, sive distributive. Nam si sumantur collective et in globo, sic principium sunt totius in globo collectionis actuum quibus perseveratur, et ne dicantur obiectum meriti eorumdem, obstat evidens axioma: principium meriti non cadit sub merito. Si autem sumantur distributive, sic quidem non de omnibus et singulis post illam primam per quam perseverantia initiatur, eadem valebit ratio. Diceret enim quispiam, nihil prohibere quominus sub merito primi actus cadat motio efficax quae erit principium secundi, et sub merito secundi ea quae erit principium tertii, atque ita porro. Sed tunc venit ratio alia, fundata in altera parte principii superius enuntiati. Quia ab obiecto meriti exclusum est non modo id quod se habet ad actum meritorium ut principium, verum etiam id quod non se habet ad illum ut terminus. Atqui motio ad actum subsequentem nequaquam comparatur ut terminus actus meritorii praecedentis, ut bene ostendit Suarez l. 12, c. 26, n. 24-25, ubi sic dicit: « Meritum « de condigno ex natura sua solum ordinatur ad id in quod « actus meritorius tendit tamquam ad terminum. Hoc autem « modo non tendit unus actus meritorius ad motionem quae « est principium alterius... Quia per se non est ordo inter « illos actus vel illas motiones... Unde non recte dicitur pri- « mus actus ordinari ad secundum; et secundus ad tertium, « ordine causalitatis, aut meriti, vel medii ad finem, sed tan- « tum ordine successionis et temporis, qui ordo ad rationem

« meriti accidentarius et insufficiens est. » Accedit praeterea quod etiamsi concederetur, motionem ad actum sequentem cadere posse sub merito praecedentis, adhuc non caderet praecise qua efficax, potius quam mere sufficiens. Caderet enim sub merito in ratione medii seu auxilii ad vitam aeternam. Atqui haec ratio communis est tam efficaci gratiae quam mere sufficienti ; extrinseca autem denominatio efficacem a mere sufficiente distinguens, esse scilicet secundum praescientiam et propositum obtinendi consensum, in eo ordine est in quo non iustitia retribuentis locum habet, sed solum consilium miserentis, iuxta illud Rom. IX-15: *Miserebor cuius misereor, et misericordiam praestabo cuius miserebor; igitur non volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei.* Omnibus ergo modis efficitur quod motus efficax ad perseverandum non est obiectum meriti, et quod Deus gratis perseverantiae bonum largitur, cuicumque illud largitur.

Et confirmatur amplius, ratione quam affert S. Thomas in arg. *Sed contra.* Quia meritum perseverantiae, si exsisteret, esset tribuendum, non secus ac meritum vitae aeternae, cuicumque actui meritorio de condigno post iustificationem. Nulla enim est assignabilis ratio, sive ex fontibus revelationis, sive ex natura rei deducta, quare meritum hoc speciali cuidam categoriae bonorum operum reservari diceretur, ut bene ostendit Suarez ubi supra, n. 20-21. Consequens igitur esset, hominem iustificatum, per quemcumque primum actum meritorium de condigno, ita constitui in gratia, ut in ea confirmatus exsisteret. Porro consequentis enormitas luculenter ostendit falsitatem antecedentis. « Omne quod quis meretur, « inquit Angelicus l. c., a Deo consequitur, nisi impediatur « per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non « consequuntur perseverantiam, nec potest dici quod hoc fiat « propter impedimentum peccati: quia hoc ipsum quod est « peccare, opponitur perseverantiae, ita quod, si aliquis per- « severantiam mereretur, Deus non permitteret aliquem ca-

« dere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub « merito ».

Verumtamen diligenter observa quod etsi perseverantia obiectum meriti non sit, adhuc tamen potest infallibiliter *impetrari* per instantem et assiduam orationem, ratione iam dicta in superioribus, thes. 6, § 3. Et nota quomodo non pugnant inter se haec duo, quia aliud est meritum, aliud impetratio; quo fit ut ea etiam quae non meremur, orando impetremus. Nam et peccatores audit Deus, peccatorum suorum veniam petentes quam non merentur, sicut audivit publicanum dicentem: *Deus, propitius esto mihi peccatori.* « Et similiter « perseverantiae donum aliquis petendo a Deo impetrat, vel « sibi vel alii, quamvis sub merito non cadat (1) ».

§ 3.

Restat reparatio post lapsum, quae multo adhuc evidentiori ratione a merito excluditur. Perinde enim est quaerere an iustus possit de condigno mereri reparationem post lapsum, ac quaerere an possit mereri ut, si peccaverit, efficaciter convertatur a Deo ad poenitentiam ut iterum iustificetur. Ex dictis autem evidenter sequitur non posse dari tale meritum. « Primo, quia magis est resuscitare mortuum quam conser- « vare viventem; ergo, si iustus non potest absolute secun- « dum mereri, minus poterit mereri primum. Secundo, quia « ostensum est non posse iustum mereri vocationem ad obser- « vanda in futurum praecepta, et vitanda peccata, nec omnia, « nec aliqua; ergo multo minus poterit mereri ut detur sibi po- « stea vocatio efficax ad contritionem. Tertio, quia vel hoc me- « ritum debet fundari in actibus quos iustus facit dum iustus « est, vel in actibus quos post lapsum operatur. Hoc posterius « facile reiicitur, quia illi actus iam non sunt ab homine grato,

(1) S. Thom. hic, a. 9 ad 1um.

« et ideo non possunt esse meritorii de condigno. Nec enim « sufficit fuisse gratum, quia dignitas quae iam non est, non « potest actus dignificare, praesertim cum obstet praesens « peccatum. Neque etiam dici potest primum, quia priora « merita per subsequens peccatum mortificantur... Neque « potest iustus mereri ut non mortificentur, licet peccet, quia « hoc necessario sequitur ex ipsa malitia et demerito. Quia « repugnat eum qui est in peccato mortali habere ius iusti- « tiae coram Deo; ergo postquam labitur in peccatum, non « potest retinere ius iustitiae ad resurgendum, sed omnes « iustitiae eius non recordabuntur amplius, ut dicitur Ezech. « XVIII-24: sub qua universali etiam hoc particulare compre- « henditur. Ac tandem hoc confirmant omnia Scripturae, Con- « ciliorum et Patrum testimonia, quae remissionem peccati « mortalis dicunt fieri gratis, et ex misericordia, nam indiffe- « renter loquuntur, sive nulla, sive pauca, sive multa merita « praecesserint (1) ».

Accedit quod reparatio post lapsum eius conditionis est, quae conditioni termini actus meritorii omnino repugnat. Nam, cum omnis actus meritorius a charitate sit, impossibile est ut habeat pro termino id ad quod intentio charitatis nec se extendit, nec se extendere potest. Huiusmodi autem est reparatio post lapsum, utpote claudens in se suppositionem solutionis amicitiae, a qua penitus abhorret charitas. Si ergo fieri nequit ut ad reparationem hanc intentio prioris charitatis terminetur, fieri etiam non poterit ut reparatio ipsa obiectum meriti exsistat (2). Nec iure opponeres reviviscentiam meritorum quam uno ore theologi omnes confitentur, quia reviviscentia meritorum recte intellecta, obiectum me-

(1) Suarez, de grat. l. 12, c. 27.

(2) « Amor benevolentiae nequit permittere hypothesim solutionis « amicitiae, cum sit contra benevolentiam, et ideo non fertur ad obie- « ctum pro illa hypothesi. Solum utique movetur amicus ad solutionem « amicitiae omni conatu impediendum. » Pignataro, de grat. thes. 38, § 2.

riti revera non est, sed est solum gratuitae reparationis necessarium et naturale consectarium. Siquidem per praecedentia merita homo meruerat gloriam, sub conditione decessus in gratia suo tempore consequendam; peccatum autem superveniens non simpliciter sustulerat merita ista, sed solum posuerat impedimentum ad praemii nondum collati futuram consecutionem. Ex natura igitur rei est, quod ablato impedimento, meritum mortificatum ipso facto recuperet vim non tam amissam quam ligatam, et pro tanto dicatur reviviscere. Itaque, reviviscentia ista minime est intelligenda per modum positivae restitutionis quam opera priora promeruissent, sed pure et simpliciter per modum naturalis resultantiae ex ablatione impedimenti quam secum fert gratuita post lapsum reparatio. Caeterum, quidquid positive restituitur et directe datur in reconciliatione eorum *qui semel sunt illuminati, gustaverunt etiam donum coeleste, et participes facti sunt Spiritus Sancti, et prolapsi sunt:* totum hoc solius misericordiae est, non autem antecedentium quorumlibet meritorum fructus.

Et ultima conclusio erit, quam tamen plerique recentiores non recipiunt: semper recuperari gratiam secundum solam praesentium dispositionum mensuram, non autem secundum quantitatem gratiae prius habitae, etiam merito acquisitae. Merita enim praecedentia non possunt se extendere ad restitutionem eius quod in naufragio charitatis destruitur, sicut ratio paulo superius facta satis ostendere videtur. Cui accedit ratio etiam generalis, e communissima meriti notione deducta. Nam merito de condigno proportionata debetur merces, quae semel data, semel pro semper est data, et semel pariter amissa, semel pro semper est amissa, hoc sensu scilicet, quod nunquam restitui debebit in vi praecedentis meriti iam exhausti. Et ne iterum confundaris in consideratione reviviscentiae meritorum, iterum animadverte quod reviviscentia illa bene intellecta, non importat ullo modo restitutionem

mercedis iam datae, et per peccatum deinde amissae, sed solum, ut dictum est, remotionem impedimenti in ordine ad consecutionem mercedis nondum redditae, et adhuc in futuro repositae, nimirum mercedis gloriae de qua apostolus ait quod *reddet* eam in illa die iustus iudex. De caetero, quoad praesentem statum controversiae, et argumenta in contrarium allata, vide dicta in 3am Part. Q. 89, ubi id saltem in claro videtur fuisse positum: argumenta nempe illa nil minus esse quam decisiva. Et ideo, tutius iterum consilium erit, non nimis fidere in praxi opinioni adversae, ne forte quoad spirituales divitias quas quis crederet acquirere, et haberet in sola existimatione, locus sit dicto Psalmistae: *Quoniam cum interierit, non sumet omnia, neque descendet cum eo gloria eius.*

Scholion.

Circa meritum *de condigno* nostra de integro praecessit disputatio. Praeter hoc, agnoscunt theologi aliud meritum analogice dictum, quod est tantum *de congruo:* in quo nimirum titulus retribuendi non iam iustitia est, quocumque modo accepta, sed sola convenientia. Et quia conveniens dicitur dupliciter, cuius oppositum est inconveniens, et cuius oppositum non est inconveniens: meritum quoque in convenientia fundatum, vel strictius vel minus stricte accipitur, mercedemque habet vel infallibiliter, vel non infallibiliter consequentem.

Porro meritum de congruo non semper requirit praehabitum statum gratiae. Unde communiter admittitur quod peccator ex actuali gratia operans meretur de congruo gratias ulteriores quibus ad iustificationem proximius disponatur, et quod contritus eodem genere meriti meretur ipsam gratiam iustificationis. Congruum siquidem est ut dum homo bene utitur virtute a Deo accepta, Deus secundum superexcellentem suam virtutem excellentius operetur. Congruum simi-

liter ut homini toto corde sese ad Deum convertenti Deus restituat amicitiam; imo ita congruum ut nisi faceret, faceret contra misericordiam, contra quam nec facit nec facere potest, quia contra seipsum facere non potest. Vide quae de hac re dicta sunt in tractatu de poenitentia.

Est etiam in merito de congruo alia particularitas, consistens in hoc quod eiusmodi merito non sibi soli, sed et aliis quoque mereri potest homo. Et merito quidem condigni nullus aliis meretur, solo Christo excepto, cuius singularis praerogativa fuit, ordinari ad hoc ut caeteros in gloriam vitae aeternae adduceret, in quantum factus est caput Ecclesiae et auctor salutis humanae. Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri gratiam, et etiam primam gratiam. « Quia enim « homo in gratia constitutus implet Dei voluntatem, con« gruum est secundum amicitiae proportionem, ut Deus im« pleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quan« doque possit habere impedimentum ex parte illius cuius ali« quis sanctus iustificationem desiderat » (1).

Observandum denique est quod, sive loquamur de merito condigni, sive de merito congrui, utriusque obiectum sola sunt bona spiritualia, temporalia autem nonnisi in quantum ad spiritualia reducuntur, id est considerantur praecise ut habentia rationem medii ad vitae aeternae consecutionem. Sicubi vero, in seipsis accepta dicuntur a sanctis cadere sub merito, scito meritum nonnisi abusive tunc dici, et omnino improprie: « In quantum scilicet homines moventur a Deo ad « aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum con« sequuntur, Deo favente: ut sicut vita aeterna est simpliciter « praemium operum iustitiae per relationem ad motionem divi« nam, ita temporalia bona in se considerata habent rationem « mercedis, habito respectu ad motionem divinam, qua volun« tates hominum moventur ad haec prosequenda, licet inter-

(1) S. Thom., hic, a. 6.

« dum in his non habeant homines rectam intentionem » (1). Hoc modo Romani quandoque dicuntur a SS. Patribus obtinuisse imperium terrae tamquam praemium bonarum virtutum, tametsi non cognoverint Deum, aut si cognoverint, non sicut Deum glorificaverint. Hoc modo, favente Deo quem non colebat, praedicitur Cyrus victorias supra victorias consecuturus, sicut scriptum est: *Haec dicit Dominus Christo meo Cyro.... Ego ante te ibo.... et dabo tibi thesauros absconditos et arcana secretorum.... Et vocavi te nomine tuo, et non cognovisti me* (2). Haec siquidem sunt velut munera nullius pretii, digna dari et impiis. Nobis vero in altiori culmine praemia sunt reposita : nobis, inquam, non contemplantibus quae videntur, sed quae non videntur : quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur, aeterna. Denique, si in hoc saeculo tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus.

(1) Ibid. a. 10.
(2) Isai. XLV-1, seq.

EPILOGUS

De spirituali quoque lumine revelationis accipi potest quod de luce corporali, a qua huius mundi aspectabilis ornatus incepit, legitur dictum initio Geneseos. Nam, *Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei.* Et praeter analogiam fundamentalem quam in citatis verbis enuntiat apostolus, alludens ad id quod scriptum est: *et tenebrae erant super faciem abyssi, dixitque Deus, fiat lux*, *et facta est lux*, est et alia minime praetereunda, in hoc quod dicitur Deus divisisse inter lucem et tenebras, et appellasse lucem diem, et tenebras noctem.

Et divisit, inquit, *lucem a tenebris, appellavitque lucem diem et tenebras noctem.* Quae profecto infantili sensu accipienda non sunt, imaginando sic factam primitus lucem, ut esset confusa cum tenebris, et ob hoc postea separationis indiguisset: aut revolvendo phantasmata vocabulorum seu nominum quae tunc et luci et tenebris a Domino Deo fuissent imposita. Absit. Sed Deum divisisse lucem a tenebris, nihil aliud importat quam Deum sic fecisse lucem, et sic instituisse principia eius, ut lucis et tenebrarum alternae essent vices. Similique modo, Deum appellasse lucem diem et tenebras noctem, nihil aliud est quam Deum disposuisse id omne cui nos, et diei, i. e. lucis cum ordine ad subsecuturas tenebras, et noctis, i. e. tenebrarum cum ordine ad praecedentem et subsequentem lucem, nomina imponimus. Siquidem non omnis lux dies, nec omnes tenebrae nox, sed lux et tenebrae certis inter se vicibus distinctae, diei et noctis nominibus appellantur.

Proinde, ubi a tenebris divisa lux commendatur, talis in summa insinuatur operatio Dei, per quam ipsae tenebrae, etsi non a Deo factae, adhuc tamen ab eo ordinatae omnino intelligantur. « Non enim, inquit Augustinus, l. imp. de Genes. ad litt. n. 25, « Deum fecisse tenebras dictum est, quoniam species ipsas « Deus fecit, non privationes quae ad nihilum pertinent, unde « ab artifice Deo facta sunt omnia. Quas tamen ab eo ordinatas « intelligimus, cum dicitur, *et divisit Deus inter lucem et tene-* « *bras*, ne vel ipsae privationes non haberent ordinem suum, « Deo cuncta regente atque administrante. Sicut in cantando « interpositiones silentiorum certis moderatisque intervallis, « quamvis vocum privationes sint, bene tamen ordinantur ab « iis qui cantare sciunt, et suavitati universae cantilenae ali- « quid conferunt. Et umbrae in picturis eminentiora quaeque « distinguunt, ac non specie, sed ordine placent.... Dixit ita- « que, fiat lux, et facta est lux. Non dixit, fiant tenebrae, et fa- « ctae sunt tenebrae. Horum ergo unum fecit, alterum non « fecit; utrumque tamen ordinavit, cum divisit Deus inter lu- « cem et tenebras. Ita et ipso faciente pulchra sunt singula, « et ipso ordinante pulchra sunt omnia ».

Haec quidem de luce illa corporali quae mundum hunc visibilem candore suo illustrat et ornat. Sed quanto altiori ratione applicationem habebunt, si ad lumen aliud, non huius creationis, transferamus cogitationem nostram: ad lumen dico verbi revelati, quod in hoc caliginoso loco sine adiunctis tenebris utique nusquam est. Ecce nos pro modulo nostro de magno illo divinae gratiae dono aliquid lucis e fonte divinorum eloquiorum capere studuimus. Vix tamen tenuem radium dixeris, qui non tam fugat quam permeat noctem. Remanet enim undique circumdans nos grande, ingens, impenetrabile mysterium: mysterium circa iuncturam liberi arbitrii cum prima causa operante in nobis velle et perficere: mysterium circa altissimas supernaturalis providentiae vias, circa eius rationes et fines, circa gratuitam quorumdam electionem con-

trapositam aliorum reprobationi: mysterium adhuc profundius circa sufficientium auxiliorum distributionem, circa apparentem derelictionem tot tantarumque gentium tam ante quam post Christum, circa relativam paucitatem eorum ad quos etiam post consummatam redemptionem pervenit exterior gratia evangelii: et, ut uno verbo dicam, circa pleraque eorum de quibus maxime averet humana curiositas interrogare Deum. Porro, sicut in diebus Iob, *respondens Dominus de turbine,* hoc unum per apostolum super nos intonat: *O homo, tu quis es ut respondeas Deo?* Et iterum: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius eius fuit?* Secretum igitur sibi interim reservans, vult manere simul cum luce tenebras; sed et has tenebras non ab eo utique factas, ab eo tamen definito consilio ordinatas dubitare non possumus. Et re quidem vera, sicut ex interpositionibus noctium et ex crepusculorum seu vespertinorum seu matutinorum vicissitudinibus iucundius lumen corporale affulget, sic etiam ex impenetrabilis obscuritatis adiunctione magis benefica nobis evadere debet aliquantula illa lux quam de supercaelestibus in revelationis verbo Deus irradiavit. Obscuritas quippe est ad eam animi dispositionem comparandam ordinata, sine qua nulla cognitio proficit ad salutem, nulla etiam plenissima scientiae plenitudo ducit in montem sanctum Dei et in tabernacula eius. Quid enim proderit quantacumque mentis illuminatio, nobis manentibus superbis? Et si, inquit, linguis hominum loquar, et angelorum, et si habuero prophetiam et noverim mysteria omnia, et omnium scientiam, nihil. Tunc ergo blanda et lenis et vere salutaris lux illa mentis nostrae oculos inundat, quando nos invenit humiles, non inflatos, non paratos reprehendere quod non intelligimus, non pervicacibus concertationibus effectos indociles, sed vere Deo submissos, vere in eo reponentes de integro fidem nostram, vere cum pietate et omni reverentia requirentes

testamentum eius. Porro, ad eiusmodi exercitationem ac disciplinam ordinem a Deo habent tenebrae illae a luce condivisae.

Interim vero noverimus, tenebras non esse nudas et simplices tenebras, sed quas noctem appellavit, utpote penitus aliquando pellendas et in splendidissimum mane desituras. Propterea toties iubemur patientes esse et exspectare Dominum, exspectare beatam spem, exspectare revelationem iusti iudicii Dei. Et sic fiet dies peregrinationis nostrae non tam mane et vespere, quam vespere et mane dies unus, ubi nimirum nox intermedia est, non in qua pausatur, sed a qua ad agnitionem pervenitur.

INDEX

PARS PRIMA

DE GRATIA DEI SECUNDUM SE

PARS SECUNDA

DE CAUSA ET EFFECTIBUS GRATIAE

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi, Ord. Praed., S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

Iosephus Ceppetelli, Archiep. Myren. Vicesg.

IMPRIMATUR

Prati, die 20 Iulii 1912. Can. Aemidius Lumini, Vic. Gen.

DE
PERSONALI ET ORIGINALI PECCATO

COMMENTARIUS IN PRIMAM SECUNDAE (Qq. 71-89)

AUCTORE

LUDOVICO BILLOT S. I.

IN PONTIFICIA UNIVERSITATE GREGORIANA

THEOLOGIAE PROFESSORE

QUARTA EDITIO

AUCTA ET EMENDATA

PRATI

EX OFFICINA LIBRARIA GIACHETTI, FILII ET SOC.

1910

PROOEMIUM

De peccato nunc loquimur, prout peccatum convertitur cum culpa, id est, cum actu moraliter malo. Sciendum enim est quod apud antiquos philosophos hoc nomen *peccatum* largiorem habet acceptionem, ut bene declarat S. Thomas, *de Malo,* Quaestione 2, a. 2, ostendens quomodo haec tria, videlicet MALUM, PECCATUM, et CULPA, ad invicem se habeant iuxta primam nominum impositionem.

Malum, inquit, communius est. Ubicumque enim est privatio formae, aut ordinis, aut mensurae debitae, sive in subiecto, sive in actu seu operatione ipsius, ibi habetur ratio mali. Quippe, malum est omnis negatio perfectionis quae in aliquo esse debet. Sed **peccatum** iuxta Philosophum in secundo Ethicorum, non dicitur nisi de his quae nata sunt finem consequi, cum finem non consequuntur. Et quia quaelibet res nata est consequi finem suum per suam operationem, peccatum non est nisi malum operationis quae non recte dirigitur ut finis exigit, puta cum grammaticus non recte scribit, nec recte medicus parat potionem. Quare, generatim loquendo, peccatum est actus qui debito ordine caret, in quantum scilicet deviat a fine vel termino quem respicit

operationis principium, et hac ratione omnis operatio defectuosa vocatur peccatum, vel naturae, vel artis, vel moris (1). Peccatum quidem *naturae,* si principium operationis sit potentia per se ad unum determinata, quae tamen propter defectum organi aut aliquod aliud superveniens impedimentum deficit a suo fine recte attingendo, sicut accidit in generatione monstri. Peccatum *artis,* si principium operationis sit ratio practica deficiens a particulari fine quem artificis voluntas consequendum praestituerat. Denique peccatum *moris,* si carentia rectitudinis afficiat operationem formaliter ut est a voluntate domina sui actus. Voluntas autem de sui ratione est appetitus intellectualis respiciens bonum non particulare, sed universale atque absolutum, et ideo inordinatio operationis voluntariae in quantum huiusmodi, nihil aliud esse potest quam deviatio ab ordine veri summi boni sive veri ultimi finis totius humanae vitae qui Deus est. Sic igitur patet quod in solo peccato moris invenitur ratio voluntarii, quia formaliter loquendo, nec in operatione naturae, nec in operatione artis, principium operandi est libera voluntas. Unde etiam, solum peccatum moris est vituperabile, et pro tanto speciale nomen culpae obtinuit. Quare, si primam nominum impositionem consideres, malum communius est quam peccatum, et rursus peccatum latius patet quam culpa. At vero in usu theologorum pro eodem sumuntur peccatum et culpa, quia theologi considerant peccatum in moralibus tantum, non autem in naturalibus vel artifi-

(1) S. Thom., 1-2, Quaest. 21, a. 1 et 2, praesertim ad 2um.

cialibus, ubi non consistit in deviatione a fine ultimo et supremo quem principaliter respicit theologia.

Nostra igitur consideratio versatur circa illud malum, cuius formalis ratio reponitur in defectu actus liberi recedentis a regula moralitatis quae se tota dirigit in Deum sub ratione ultimi finis. « Peccatum, « ut pertinet ad praesentem considerationem, inquit « S. Thomas in II, D. 24, q. 3, a. 2, non est aliud quam « inordinatus actus ad genus moris pertinens ». Et brevius, *de Malo,* Quaest. 7, a. 3, est « actus malus « moraliter ». Sciendum tamen est quod cum dicitur peccatum in actu consistere, signatur id in quo primo et originaliter invenitur peccati ratio; nam peccatum proprie etiam est id quod consequitur ad actum peccaminosum, a quo scilicet homo denominatur habitu peccator seu existens in statu peccati, usquedum remissionem sit consecutus. Unde Magister Sententiarum l. 2, Dist. 42: « Praeterea quaeri solet, « cum ab aliquo, peccato voluntate perpetrato, vo« luntas id agendi et actio transierit, nondum tamen « vera poenitentia habita, utrum illud peccatum « usquequo poeniteat, sit in eo. Quod non esse vi« detur.... Sed non est ignorandum, peccatum duobus « modis in aliquo dici et transire, scilicet *actu* et « *reatu*. Actu est in aliquo, dum ipsum quod pecca« tum est ut actio vel voluntas, in peccante est; « reatu vero, cum pro eo, sive transierit sive adsit, « mens hominis polluta est et corrupta, totusque « homo suppliciis obligatur aeternis ». Porro peccatum hoc modo acceptum dicitur a recentioribus *peccatum habituale*. Dicitur a Magistro ubi supra, *reatus*

culpae, nam « reatus in Scriptura, inquit, multipli-
« citer accipitur, scilicet pro culpa (habituali), pro
« poena, pro obligatione poenae temporalis vel aeter-
« nae ». Dicitur saepius a S. Thoma *macula peccati,* nam, inquit, « in peccato duo possunt considerari, « scilicet actus culpae, et macula sequens » (1). Quae omnia nomina unam eamdemque rem signant sub formalitatibus diversis, ut suo loco videbitur.

Verum non est solum attendenda in peccato distinctio inter actum culpae et consequentem maculam sive reatum, sed est etiam consideranda divisio peccati in *personale* et *originale,* in *mortale* et *veniale.* De qua quidem divisione iam ab initio animadvertes, non esse divisionem generis in species quae aequaliter rationem generis participant, sed analogi in ea de quibus praedicatur secundum prius et posterius, fere eo modo quo ens dividitur in substantiam et accidens. « Duplex est modus dividendi « commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est du- « plex communitatis modus. Est enim quaedam di- « visio univoci in species, per differentias quibus « aequaliter natura generis in speciebus participa- « tur, sicut animal dividitur in hominem et equum « et huiusmodi. Alia vero divisio est eius quod est « commune per analogiam, quod quidem secundum « perfectam rationem praedicatur de uno dividen- « tium, et de altero imperfecte et secundum quid, « sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et « in ens in actu et in ens in potentia; et haec divisio « est quasi media inter aequivocum et univocum.

(1) S. Thom., 1-2, Quaest. 87, a. 6.

« et talis divisio est peccati in mortale et ve-« niale, etc. »(1). Ratio autem praedictorum est quia duo sunt de communissima notione peccati, ut ex sequentibus manifestius apparebit: *deordinatio* ab ultimo fine, unde habet peccatum rationem mali, et *voluntarietas*, unde habet rationem culpae. Manifestum est autem quod deordinatio minime univoca est in mortali peccato et in veniali; nam veniale non simpliciter a fine deordinat, sed solum aliquo modo retardat, ordine ad finem salvato. Similiter voluntarietas est omnino diversa in personali peccato et in originali, nam peccatum personale, etiam veniale, est voluntarium voluntate istius personae, originale autem voluntate capitis naturae tantum. Cum ergo diversificentur ipsae rationes quae sunt de conceptu peccati communissime accepti, impossibile est ut peccatum sit genus respectu mortalis et venialis, personalis et originalis. Sed unum est quod per prius peccatum dicitur, scilicet peccatum personale mortale, quia in eo solo plene et perfecte peccati ratio invenitur, in aliis vero non adest nisi deficienter, et ideo per posterius (2).

(1) S. Thom., in II, D. 42, q. 1, a. 3.

(2) « Peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccato-« rum, sed per prius *de peccato actuali mortali,* a quo peccatum ve-« niale deficit ex hoc quod non omnino a fine deordinat, sed aliquo « modo a fine retardat, ordine ad finem salvato; unde deficit ex parte « illa ex qua peccatum formaliter rationem mali habet. Originale « autem deficit ab eo ex parte ipsius substantiae actus: actuale enim « mortale est voluntarium voluntate propria illius in quo est, sed « originale est voluntarium voluntate alterius; unde deficit ex parte « illa e qua peccatum habet rationem culpae. Et ideo non oportet « quod definitio peccati in genere conveniat nisi illi peccato, in quo

Quae igitur cum ita sint, non sic ordinanda est disputatio, ut primo dicatur de peccato in genere, deinde vero de mortali et veniali, vel de personali et originali, *quasi de totidem speciebus*. Sed primum omnium dicendum est de eo cui perfecte peccati ratio inest, tum de iis quibus convenit imperfecte et per posterius. Et S. Thomas quidem, quaestiones de originali peccato intermiscet quaestionibus de causis peccati communiter accepti, sumpta occasione ex hoc, *quod homo habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem* (1). Nunc vero, visum est magis expedire, si omnia prius ponerentur quae quocumque modo spectant peccata personalia, disputatio autem de originali, inverso paulisper ordine S. Thomae, ultimo loco adiungeretur.

Hoc itaque pacto, materia tota in tres sequentes partes distributa relinquitur. Prima erit de peccato personali mortali (Qq. 71-87). Secunda, de veniali (Qq. 88-89). Tertia, de originali (Qq. 81-83). Ubique autem doctrinam Angelici, quantum Deus dederit, fideli commentario prosequemur.

« perfecte ratio generis invenitur; potest autem et definitio peccati « in genere eis secundum quid convenire, sicut et ratio generis in « eis per posterius invenitur ». S. Thom. in II, D. 33, q. 1. a. 2, ad 2um.

(1) 1-2, Q. 81, in proemio.

PARS PRIMA

DE PECCATO PERSONALI MORTALI

PARS PRIMA

DE PECCATO PERSONALI MORTALI

Circa peccatum mortale primo dicendum *de actu* (Quaest. 76-84), deinde de his quae actum consequuntur, et maxime quidem *de duplici reatu,* culpae nimirum et poenae (Quaest. 85-87).

CAPUT PRIMUM

DE ACTU PECCATI

Circa actum peccati, *primo* agendum de ratione sive definitione eius in generali; *secundo* de distinctione peccatorum tam secundum speciem quam secundum gravitatem: *tertio* de subiecto et causis eorumdem.

QUAESTIO LXXI.

DE RATIONE SEU DEFINITIONE PECCATI

Cum iuxta Philosophum parvus error in initio evadat maximus in fine, necesse profecto est ut solutio huius primae quaestionis, ex qua omnis fere dicendorum series et ordo dependet, quam accuratissime tradatur. Et ideo, maioris claritatis gratia, visum est praemittere sub distinctis quibusdam capitulis expositionem principiorum quae totam materiam illustrant, et a S. Thoma tanquam alibi passim tradita nunc praesupponuntur. Ordimur autem a definitione nominali, per

hoc nomen *peccatum* generatim intelligentes, ut supra dictum est, quemlibet *actum moraliter malum,* sive omnem actum inordinatum ad genus moris pertinentem. Prae primis igitur versari debet consideratio nostra circa propriam rationem moralis malitiae.

§ 1.

Quod in moralibus bonum et malum contrarie opponuntur.

Praeobservandum est quod « illa proprie dicuntur contra-« ria, quorum utrumque est aliquid secundum naturam (vide-« licet aliquid positivum); sed alia, quorum unum est secun-« dum naturam, et aliud recessus a natura, non opponuntur « proprie ut contraria, sed ut privatio et habitus » (1). Insuper, nulli hominum dubium esse potest quin ipsa ratio mali universalissime accepta, in quadam privatione formaliter consistat. « Sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Uno « enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est « albedini subiectum ; alio modo album dicitur id quod est « album in quantum est album, scilicet ipsum accidens. Et « similiter malum uno modo potest intelligi id quod est sub-« iectum mali, et hoc aliquid est; alio modo potest intelligi « ipsum malum, et hoc non est aliquid, sed est ipsa privatio « alicuius particularis boni » (2). Quae igitur cum ita sint, iure inquiritur quid sibi velit S. Thomas, cum in eadem quaestione de Malo, art. 1 ad 4um ait, *in moralibus magis quam in naturalibus, malum contrarium bono dici*, et infra ad 12um, quod *in moralibus malum positive aliquid dicitur,* et infra q. 2, a. 5 ad 3um, quod *bonum et malum in moralibus opponuntur contrarie, et non secundum privationem et habitum*. Nam si de malo concrete accepto sermo sit, constat quod tam in naturalibus quam in moralibus bonum et malum opponuntur ut

(1) S. Thom., *de Malo,* Quaest. 1, a. 1 ad 2um.

(2) Ibid. in corp.

duo positiva, sicut vivens contrarie opponitur mortuo, et videns caeco. Si autem de malo in abstracto, sic non minus in moralibus quam in naturalibus bonum et malum privative opponi dicenda sunt, cum nusquam in re positiva ratio mali formaliter reponi queat. Ad huius igitur dubii solutionem quae fundamenti instar in praesenti disputatione esse debet, nonnulla sunt animadvertenda.

In primis sciendum est quod duplex privatio distinguitur. Alia enim est privatio pura, sicut tenebra quae nihil lucis relinquit, et mors quae non relinquit aliquid vitae. Alia est privatio non pura, de cuius ratione est ut non tollat totum bonum cui opponitur, sed aliquid eius relinquat, et hoc modo aegritudo non tollit totaliter commensurationem humorum quae requiritur ad sanitatem, nam si totum tolleretur, iam non esset amplius aegritudo, sed alia species privationis. Quia igitur in privationibus primi generis totum privatur, et id quod positive dicitur non est de ratione privationis, sed merum subiectum eius, constat quod in huiusmodi, inter bonum et malum non potest esse nisi privativa oppositio, sicut inter caecitatem et visum, mortem et vitam, atque ita porro. Sed quia in privationibus secundi generis, *id quod positive dicitur est de ratione eius quod dicitur privative* (1), sicut privatio valetudinis in febricitante de sui ratione importat positivum aestum sanguinis, et defectus claudi positivam curvitatem cruris: oportet profecto ut ibi intercedat oppositio etiam contrarietatis, non quod ipsa ratio *mali ut sic* aliquid positivum sit, sed quia est de ratione *talis mali* ut nequaquam purum exsistat, seu ut non privet totum particulare bonum cui opponitur.

His itaque praemissis, ulterius considerandum est quod in naturalibus privationes utriusque generis inveniri possunt et de facto inveniuntur, quemadmodum in praedictis exemplis

(I) S. Thom., *de Malo,* q. 2, a. 9, in corp.

videre est, ex quibus etiam constat, privationem mixtam esse viam ad privationem absolutam, sicut « aegritudo est via in « mortem, et ophtalmia est via in caecitatem » (1). Quare accidit malo physico in quantum physici ordinis est, ut contrarie bono opponatur; quin imo, quoties pertingit ad ultimum sui, non opponitur nisi ut privativum positivo. At contra in moralibus aliter sentiendum est, quia moralia sunt actus agentis voluntarii qui suae actionis dominus est. Unde in tantum posset esse in huiusmodi privatio pura, id est tollens totum bonum moralitatis, in quantum creata libertas posset ferri in malum sub ratione mali, intendendo ipsam deformitatem seu inordinationem moralem qua talem. Sic enim haberetur actus in esse physico ut subiectum privationis, et privatio ipsa absolute removens bonum moris; adeoque peccatum formaliter qua peccatum non diceret privationem involutam in positivo, sed privationem et nihil aliud quam privationem, sicut mors vel caecitas. Atqui constat hoc esse impossibile, quia voluntatis dominium consentaneum sane est naturae omnis appetitus, in cuius obiecto adaequato non est malum sub ratione mali. Quapropter forma moralitatis nunquam potest totaliter corrumpi, quia intentio actus liberi nunquam terminari potest ad recessum a summo bono secundum se, sed semper fertur in aliquid in quo summi boni relucet participatio, quamvis praeter vel contra ordinem rectae tendentiae in ipsum. Unde Augustinus l. 2 Confess. c. 6, Deum alloquens dicit: « Perverse te imitantur omnes qui longe se « a te faciunt, et extollunt se adversum te. Sed etiam sic te « imitando indicant creatorem te esse omnis naturae, et ideo « *non esse quo a te omni modo recedatur* ». Et S. Thomas, in 1-2, Quaest. 73, a. 2: « Non enim remanere posset substan- « tia actus vel affectio agentis, nisi aliquid remaneret de ordine « rationis ». Et iterum, *de Malo*, Quaest. 2, a. 6: « Non pot-

(1) S. Thom., ibid., q. 1, a. 1, ad 2um.

« est, actu remanente, totaliter rationis proportio tolli; unde « dicit Philosophus quod si malum sit integrum, importabile « fit et seipsum destruit ». Semper igitur in actu moraliter malo habetur positio ordinis ad quemdam finem qui non omnino bonitate caret, sed ei admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Hinc in malo morali praecise qua morale est, necesse est inveniri aliquid positivum quod de ratione privationis sit, quatenus non potest ibi concipi privatio non retinens aliquid de genere boni quod privatur, et pro tanto recte dicuntur bonum et malum in moralibus contrarie opponi.

Sic ergo patet responsio ad rationes dubitandi initio positas. Dicitur enim malum morale esse aliquid positivum, non quidem quantum ad id quod formaliter causat rationem mali, nam istud est privatio. Neque etiam quantum ad subiectum mere materialiter ad privationem se habens, quia hoc modo omne malum tam in moralibus quam in naturalibus aliquid ponit. Sed quantum ad id cui per se admiscetur privatio, videlicet quantum ad liberam electionem particularis boni quae privationem ordinis iustitiae sic coniunctam habet, ut de huius privationis ratione exsistat, omnia intelligendo iuxta superius praemissa. Unde S. Thomas, *de Malo*, Quaest. 2, a. 5, ad 3um: « Malum (in moralibus) ponit aliquid, in quantum consequi- « tur quemdam ordinem vel modum vel speciem », seu in quantum « ad positionem alicuius modi vel speciei vel or- « dinis, sequitur privatio debiti modi aut speciei vel ordinis », ut idem S. Doctor dicit, art. praeced. ad 8um.

§ 2.

Quod ad rationem peccati duo concurrunt: substantia actus et defectus rectitudinis.

Haec est positio S. Thomae plurimis in locis (1), quae etiam nihil aliud est quam conclusio praecedentis, nec iam

(1) « Ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, « et inordinatio eius. Horum autem duorum unum per se comparatur ad

potest esse ambigua, si tamen fundamentale principium mox expositum recte teneatur.

Tota difficultas est in assignando, quid per *substantiam actus* in praesenti significetur. Suppono ut satis notum, quod substantia dupliciter dicitur: « Uno modo dicitur substantia, « secundum quod significat rationem primi praedicamenti.... « Alio modo dicitur substantia, illud quod significat *quid* in « omnibus rebus, sicut dicimus quod definitio significat rei « substantiam, et hoc modo quidquid positive dicitur, in « quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet; « sic enim substantia pro essentia sumitur » (1). Verum, quia de actibus humanis loquimur, substantia actus sumi potest, vel *in esse moris* vel *in esse naturae.* In esse quidem naturae, si consideretur ut egrediens a voluntate in quantum voluntas est potentia physica, determinata ad bonum sibi conveniens. In esse vero moris, si consideretur ut egrediens a voluntate in quantum voluntas est domina determinationis suae, et in latitudine sui obiecti quod est bonum, pro suo arbitrio ad utrumlibet oppositorum se habens: quippe, ut dicitur in II, D. 24, q. 3, a. 2, genus moris incipit ubi primo dominium voluntatis invenitur.

Dubium igitur esse posset an substantia actus quae dicitur *concurrere ad ipsam rationem peccati,* sumenda sit pro actu in quantum est ens naturae, id est emanatio quaedam secundum physicam virtutem agentis. Verum diligenter consideranti apparet hoc esse impossibile, quia actio peccati in esse naturae mere materialiter se habet in peccato, tamquam extra rationem

« peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali ma- « teria; aliud autem, scilicet inordinatio actus, per accidens se habet ad « intentionem peccantis, etc. ». Ita S. Thomas, 1-2, Quaest. 72, a. 1. — Et iterum, in II, D. 35, Quaest. 1, a. 2: « Peccatum dicit malum quod « in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt, sci- « licet actus et ipse defectus, ex quo ratio mali incidit ».

(1) S. Thom., in II, D. 37, q. 1, a. 1.

eius exsistens. Tunc enim sumitur pure et simpliciter prout est secundum naturalem inclinationem appetitus ad bonum, quo sub respectu abstrahit a prohibito vel non prohibito, a licito vel illicito. Praeterea, peccatum dividit actus humanos reduplicative in quantum actus humani sunt; sed actus humanus non est nisi actus in esse moris. Denique, de substantia actus nunc agitur secundum quod per se ei annectitur privatio ordinis iustitiae. Hoc autem non est nisi actus prout a libera voluntate inordinate eligente bonum particulare, rectitudinis regula praetermissa. Nam « deformitas peccati non « consequitur speciem actus secundum quod est in genere na« turae, sic autem a Deo causatur, sed consequitur speciem « actus secundum quod est moralis, prout causatur a libero « arbitrio « (1). Relinquitur ergo ut cum dicuntur duo ad peccati rationem concurrere, primum, id est substantia actus, sumi debeat pro actu in esse moris; sic enim non tam subiectat quam involvit moralem deformitatem, eo modo quo positivus sanguinis aestus involvit physicum defectum in febricitante. — Quod ut melius intelligas, attende exemplum claudicationis in qua tria possunt distingui: primo *motus* in quantum huiusmodi, secundo *curvitas* sive obliquitas motus, tum tertio, quae in hac curvitate involvitur *debitae commensurationis privatio.* Constat tamen quod ad ipsam claudicationis rationem nonnisi duo posteriora concurrunt, nam motus qua talis mere subiective se habet respectu eius a quo homo claudicans denominatur. Similiter ergo in peccato tria sunt: primo *substantia actus in esse naturae,* ut est motus appetitus in bonum; secundo *substantia actus in esse moris*, ut est libera determinatio ad bonum illud cuius appetentia rectae tendentiae in summum bonum contrariatur; tum tertio *privatio debiti ordinis in finem ultimum*, quae in praedicta determinatione est involuta. Et hic etiam, primum ex tribus se habet mere ma-

(1) S. Thom., *de Malo,* Quaest. 3, a. 2, ad 2um.

terialiter in peccato, cuius constitutivam rationem duo posteriora tantum ingrediuntur.

Sed statim occurrit difficultas, quia si substantia actus mali etiam in esse moris, aliquid positivum est, ipsamque peccati rationem ingreditur, iam consequitur unum de duobus: vel quod peccatum sit a Deo, vel quod non omne positivum in rebus a causa prima dependeat. — Respondeo, substantiam actus mali in esse moris sumi dupliciter: primo *inadaequate*, prout est retinens aliquid de ordine rationis, secundo *adaequate*, prout retinendo aliquid de ordine rationis deviat ab eo quod est iustum simpliciter. Primo modo consideratur positivum pure et praecisive in quantum positivum est; secundo modo consideratur positivum reduplicative prout defectum fundat, videlicet in quantum est per se involvens moralis rectitudinis privationem. Porro, secundum considerationem inadaequatam nondum intelligitur ad rationem peccati pertinere, quia sic dicit illud quod de naturali voluntatis inclinatione semper servat libertas. Praeterea, hoc ipsum aliquid boni est, quod rationis ordo non totaliter corrumpatur, et quod voluntas non tendat in moralem deformitatem directa intentione. At vero, secundum considerationem adaequatam constat quod actus malus non habet causam nisi voluntatem creatam deficienter eligentem, id est, sese determinantem ad unum oppositorum praeter et contra regulam rectitudinis. Et simile est si quis a summo artifice haberet artem incidendi lignum, simul cum mensura ad incidendum recte, sèd procederet ad incidendum non tenens mensuram. Quidquid enim est de arte in defectuosa incisione deberet refundi in primum sicut in causam principaliorem, sed incisio prout debitae rectitudinis carentiam involvens, non esset nisi a secundo agente qui mensuram in incidendo non tenuit. Unde S. Thomas in II, D. 37, Quaest. 2, a. 2, ad 2um: « Illud dicitur ad malum cooperari « quod inclinat ad actionem secundum quod actio deformi- « tati substat, unde mala est. Hoc autem Deo non convenit,

« et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur, quam-« vis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secun-« dum quod influit agenti esse, posse, et agere, et quidquid « perfectionis in agente est » (1).

Et hucusque quidem ostensum est, *peccatum qua peccatum* non esse privationem puram, sed *actum humanum debita rectitudine privatum* (2). Nunc igitur, undenam habeat ut sit debita rectitudine carens, investigandum est.

§ 3.

Quod privatio debitae rectitudinis actui morali inest, in quantum caret commensuratione ad regulam legis aeternae per dictamen conscientiae voluntati applicatam.

Rursus prae oculis habendum est, considerari actum in ordine morali, scilicet secundum quod est malus formaliter ut voluntarius, *defectu cadente super ipsam rationem voluntarii.* Nam, « actionum quae ab homine aguntur, illae solae pro-« priae dicuntur humanae, quae sunt propriae hominis in quan-« tum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationabilibus

(1) Hoc supponit fuisse alias demonstratum quod contingens *determinatio* actus ad unum e duobus oppositis, est a sola voluntate, sicut fert ipsa essentialis ratio liberi arbitrii. Nam si Deus esset determinans voluntatem ad bonum inhonestum, esset causa actionis in quantum involvit deformitatem, ac per hoc, causa peccati qua peccatum est.

(2) Quidam hic haerent in peccato omissionis, quasi non verificaret rationem *actus positivi inordinati,* et de hoc infra. Interim dicendum est, tam secundum doctrinam S. Thomae quam secundum rationem omnino cogentem, peccatum omissionis radicaliter consistere in actu positivo, quatenus quidquid voluntarietatis est in omissione formaliter considerata, derivat a deliberatione qua homo positive decrevit vel omittere rem praeceptam, vel facere aliquid quod sit cum ea incompossibile.

« creaturis, ex hoc quod est suorum actuum dominus.... per « rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse « dicitur facultas voluntatis et rationis. Illae ergo actiones « proprie humanae (seu morales) dicuntur, quae ex voluntate « humana procedunt » (1). Dictum est autem supra in prooemio, quod in unoquoque genere, sive naturae, sive artis, sive moris, privatio debitae rectitudinis in actione contingit propter deviationem a termino quem principaliter respicit actionis principium. Itemque ostensum est quod in moralibus principium activum, utpote rationalis appetitus, principaliter respicit bonum universale, sive finem simpliciter ultimum qui est finis totius humanae vitae. Unde concludebatur, actum moralem qua talem, in tantum esse malum in quantum deviat ab ordine eius in quo *vere* ratio ultimi finis vitae humanae invenitur, ac per hoc, in quantum non est commensuratus regulae dirigenti in ipsum, quae regula moralitatis vel regula actuum humanorum nominatur (2).

Nunc autem, ex hoc ipso quod humana voluntas possibilis est ad defectum, sequitur in primis, dictam moralitatis

(1) S. Thom., 1-2. Quaest. 1, a. 1, in corp.

(2) Nota quod voluntas non est naturaliter determinata ad ultimum finem in concreto; unde potest sibi finem ultimum assignare in variis bonis, puta in bono divitiarum, voluptatum, etc. Sed haec et alia eiusmodi non sunt id in quo *vere* salvatur ultimi finis ratio, videlicet ratio summi atque absoluti boni. Non enim salvatur nisi in Deo; in Deo, inquam, non praecise quatenus est summe bonus nobis, sed quatenus est in seipso absolute perfectus, propter seipsum super omnia diligibilis et diligendus, etiam super nosmetipsos et super beatitudinem nostram; nam beatitudo non est nisi *finis sub fine*, seu finis ut quo coniungimur ultimo fini, ipsi per laudem perfectam et consummatam charitatem inhaerendo. « Deus, « ait S. Thomas, in II, D. 38, a. 2 in corp., rectarum voluntatum finis est, « et charitas, et bona delectatio, et beatitudo: ita tamen quod *Deus ul-* « *timus finis sit, et beatitudo charitatem et delectationem complectens sit sicut* « *finis sub fine, coniungens ultimo fini* ».

regulam ab eadem voluntate realiter distingui. Quippe, « nullus actus a rectitudine declinare contingit, cuius regula est « ipsa virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula « incisionis, nequaquam posset artifex nisi recte incidere; sed « si rectitudo incisionis sit ab alia regula, contingit incisionem « esse rectam et non rectam » (1). Rursus, ex hoc quod voluntas humana non est regula sui actus, eo ipso sub regula sit necesse est quasi regulae subiecta et per regulam obligata. Et si est sub regula quasi per regulam obligata, oportet ut regula ei ab aliquo superiore imponatur, quandoquidem subiectio qualiscumque respectu abstractionis quae nullum haberet esse extra intellectum considerantis, omnino non concipitur. Porro superiorem hunc esse solum Deum, tribus potissimum rationibus manifestum fiet. Etenim *primo*, cum regula morum homini dominetur in quantum est homo, ab eo solo imposita esse potest, cui homo subest secundum quod naturam humanae speciei participat. Ipse autem non est nisi Deus, qui solus humanae naturae auctor est et dominus. Praeterea *secundo*, regula moralitatis non potest contineri nisi in eo cuius intentio a moralitatis fine omnino nequeat deficere, quique per essentiam absolute impeccabilis exsistat, utpote voluntate sua indeclinabiliter atque immobiliter inhaerens supremo bono quod totius moralis ordinis principium est et terminus. Sed voluntas ista non est nisi divina, nam ut dicitur in Compendio theologiae, c. 113: « Sicubi voluntas non potest « a fine deficere, manifestum est quod ibi defectus voluntariae « actionis esse non potest. Voluntas autem deficere non potest « respectu boni quod est ipsius volentis natura. Quaelibet enim « res suo modo appetit suum esse perfectum, quod est bonum « uniuscuiusque; respectu vero boni exterioris deficere potest, « bono sibi connaturali contenta. Cuius igitur volentis natura « est ultimus finis, in hoc defectus voluntariae actionis con-

(1) S. Thom., 1. Quaest. 63, a. 1.

« tingere non potest; hoc autem solius Dei est, nam eius bo-
« nitas quae est ultimus finis rerum, est sua natura. Aliorum « autem volentium natura non est ultimus finis; unde potest « in eis defectus voluntariae actionis contingere per hoc quod « voluntas remanet fixa in proprio bono, non tendendo ulte- « rius in summum bonum quod est ultimus finis ». Denique *tertio*, moralis obligatio non est nata descendere nisi ab eo summo superiore qui non solum est in seipso absolute sanctus, verum etiam necessario vult omnes alias voluntates esse servandi ordinis debitrices. Hoc autem iterum solius Dei est, cui idem est, velle seipsum ut ultimum finem omnium rerum, et velle servari in universo ordinem iustitiae, quandoquidem ordo iustitiae et ordo ultimi finis adaequate convertuntur. — Sic igitur constat, regulam obligatoriam humanorum actuum nullam aliam esse praeter legem Dei, sive rationem divinae sapientiae prout voluntate adiuncta, praeceptiva est eorum quae ad finem conducunt et pro tanto rectitudinem ordinis servant, prohibitiva vero eorum quae a fine abducunt et pro tanto ordinem perturbant. Quo sensu dixit S. Thomas, Q. 63, a. 1, quod « divina voluntas sola est regula sui actus, quia « non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas « cuiuslibet creaturae rectitudinem in suo actu non habet, nisi « secundum quod regulatur a voluntate divina ad quam per- « tinet ultimus finis » (1).

Sed nunc ulterius procedendo, statim apparet impossibile esse ut lex Dei prout in Deo est et est ipse Deus, regula exsistat *proxima* actuum humanorum. Obiectum enim voluntatis est illud quod proponitur a ratione, cum semper voluntas feratur in aliquid ut apprehensum. Ideoque homo voluntarie deviat vel non deviat ab ordine ultimi finis, prout in agendo se conformat vel non, dictamini rationis proponentis has numero actiones ut legi Dei conformes, has vero alias ut

(1) Vide etiam *de Malo*, Quaest. 1, a. 1, in corp.

ab eadem dissonantes, ac pro tanto illicitas atque omittendas. Huiusmodi autem dictamen, fundamentaliter quidem in scientia legis reponitur, formaliter vero in iudicio quo iudicatur de actibus in particulari, an sint secundum legem necne, quod fit per applicationem scientiae ad ipsos. Et quia hanc applicationem nomine *conscientiae* solemus significare (1), hinc tandem dicitur duplicem esse regulam actuum humanorum: unam propinquam et homogeneam quae est conscientia, aliam vero primam et remotam quae est lex aeterna, seu *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens*, *perturbari vetans*, ut ait Augustinus l. 22 c. Faustum, c. 27. — De prima regula scriptum est, Psalm. XVIII-8: « Lex Domini immacu« lata, convertens animas », id est, dirigens eas in viam iustitiae. De proxima vero, Rom. XIV-22: « Omne quod non est « ex fide (2), peccatum est ». De utraque simul, Psalm. IV-6: « Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super « nos lumen vultus tui, Domine », ut sit sensus: Lumen ra-

(1) « Nomen conscientiae significat applicationem scientiae ad aliquid; « unde conscire dicitur quasi simul scire...... Applicatur autem aliqua no« titia ad aliquem actum dupliciter: uno modo secundum quod conside« ratur an actus sit vel fuerit; alio modo secundum quod consideratur « an actus sit rectus vel non. Et secundum primum modum applicationis « dicimur habere conscientiam alicuius actus, in quantum scimus illum « actum esse factum vel non factum...... Secundum vero alium modum « applicationis quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit « rectus vel non, duplex est via. Secundum enim quod applicatur scientia « ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia *instigare*, « vel *inducere*, vel *ligare*. Secundum vero quod applicatur scientia ad actum « per modum examinationis eorum quae iam acta sunt, sic dicitur con« scientia *accusare* vel *remordere*, quando id quod factum est invenitur « discordare a scientia ad quam examinatur, *defendere* autem vel *excusare*, « quando invenitur id quod factum est processisse secundum formam « scientiae ». S. Thom., *de Verit.*, q. 17, a. 1, in corp.

(2) Ex fide, id est, ex conscientia.

tionis quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona et nostram regulare voluntatem, in quantum est lumen vultus tui, id est a claritate aeternae sapientiae tuae derivatum.

Relinquitur ergo dicendum quod actus moralis malus est actus *non concordans rationi informatae lege divina, vel naturaliter, vel per doctrinam* (1): quod est, privationem rectitudinis in actu humano nihil aliud esse quam carentiam commensurationis ad regulam legis aeternae per conscientiae dictamen voluntati adhibitam. Sed iam exinde perspicere licet quid sentiendum sit de peccato quod nonnulli *philosophicum* dixerunt, et ad huius conclusionis elucidationem pertinet assertio sequens.

§ 4.

Quod malum morale nec esse nec concipi ullo modo potest abstractione facta a lege Dei et fine quem respicit lex divina, et quod peccati philosophici notio est metaphysice repugnans.

De peccato philosophico celebris quondam exstitit controversia, quae non fuit hic omnino negligenda, maxime propter placita eorum qui moralem, ut aiunt, independentem statuunt. Porro nomine peccati philosophici intelligi solet actus moraliter malus quo solus violaretur rationis naturalis ordo, minime vero lex divina. De quo tamen triplex esse potest dicendi modus.

Primus est eorum qui divinam legem de medio tollunt, vel quia dicunt Deum non exsistere, vel quia ponunt ipsum non curare de humanis actibus, ac per hoc negant Deum legislatorem, iudicem, et remuneratorem. Quorum sententia, ut constat, non solum adstruit possibilitatem peccati philo-

(1) S. Thom., *de Malo*, q. 2, a. 6.

sophici, verum etiam pro chimaera habet peccatum theologicum in Dei offensa consistens. Et hos relinquamus, cum evidenter appareat opinionem eorum eodem loco esse habendam quo haberi debet ipse atheismus.

Alius igitur est dicendi modus a praecedenti longe diversus, eorum scilicet qui solum posuerunt dari de facto in praesenti rerum ordine quosdam actus moraliter malos, offensam Dei eatenus non includentes, quatenus fiunt contra conscientiae dictamen ab iis qui vel ignorantes Deum, vel de Deo et lege eius omnino non cogitantes, ordinem quidem rectae rationis violant, sed reatum transgressionis divini praecepti nequaquam incurrunt, cum sit impossibile ut offendatur Deus quin aliquo modo cognoscatur et in consideratione peccantis obversetur. Horum positio proscripta est ut *erronea* ab Alexandro VIII, in damnatione sequentis propositionis: « Peccatum philosophicum seu morale est actus humanus disconveniens naturae rationali et rectae rationi, theologicum vero et mortale est transgressio libera divinae legis. Philosophicum quantumvis grave, in illo qui vel Deum ignorat, vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque poena aeterna dignum » (1). Proscripta est, inquam, ut erronea, quia etsi praefata peccati divisio in philosophicum et theologicum non immediate forsitan opponatur veritati revelatae, certo tamen certius eius falsitas facili ratiocinio ex ea eruitur, saltem quod attinet ad praesentem ordinem providentiae. Huc faciunt frequentia illa Scripturae testimonia quibus edocemur Deum esse vindicem omnium omnino malorum operum quae sunt a libero hominum arbitrio. Nam profecto, si in praesenti ordine locus esset peccato philosophico, non omnia opera mala deberent in foro Dei puniri, quia nusquam punitur delinquens nisi in eo foro cuius

(1) Enchirid., n. 1157.

legis violator exstitit. Si ergo universaliter pronuntiat Apostolus, Rom. II, 5-11, tribulationem fore et angustiam in Dei iudicio super omnem animam hominis operantis malum, Iudaei primum et Graeci; si Christus Dominus, Ioan. V, 28-29, sine restrictione asserit venturum esse tempus in quo omnes qui in monumentis sunt audient vocem Filii Dei, ut qui bona fecerunt procedant in resurrectionem vitae, qui vero mala in resurrectionem iudicii: sequitur sane, nullum esse opus malum, saltem in praesenti ordine rerum, per quod divina lex de facto non violetur. Quicumque enim sine lege revelata peccaverunt, habuerunt opus divinae legis scriptum in cordibus suis, testimonium perhibente ipsis conscientia ipsorum. Iure ergo meritoque censurata est doctrina asserens vel supponens exsistentiam peccati non includentis divinam offensam. Nam etsi concederetur posse adhuc absolute concipi actum moraliter malum in eo qui nullo modo, et ne confuse quidem, Deum legislatorem apprehendit, adhuc tamen remaneret dicendum secundum Scripturas, hypothesim hanc nusquam contingere, sed esse meram abstractionem quae ad summum in quodam alio possibili ordine auxiliorum et providentiae potuisset inveniri. Nec improbabiliter censet Viva (1), damnationem propositionis ad hos limites restringi, adeoque censuram non attingere eos qui solam possibilitatem metaphysicam peccati philosophici adhuc adstruerent.

Hinc datur et tertia opinio, eorum scilicet qui cum Cardinali de Lugo (2), hanc ipsam peccati philosophici possibilitatem agnoscunt, tametsi fateantur eam non reduci ad actum, quatenus in praesenti providentia contingere non potest ut detur invincibilis Dei ignorantia aut inadvertentia ad legem eius, dum peccatur. Sed haec sententia, etsi praefatae censu-

(1) Viva, *de duabus propositionibus ab Alexandro VIII proscriptis*, 24 Augusti 1690, n. 3.

(2) Lugo, *de Incarn.*, Disp. 5, Sect. 5.

rae non certo subiaceat, adhuc tamen communiter a theologis respuitur, quia conscientiae dictamen essentialiter et ex natura rei cognitionem involvit legis divinae ut principii obligationis moralis, ac per hoc, metaphysice repugnat ut qui Deum non cognoscit, vel ad eius legem confuse saltem non advertit, habeat unquam conscientiam actus moraliter mali. Quare, vel non est morale peccatum, nisi forsitan mere materiale, vel si est peccatum, eo ipso est de sui ratione peccatum theologicum et Dei offensivum, utpote in violationem legis eius admissum.

Et re quidem vera, omnis actio quae proponitur in conscientia uti moraliter mala, hoc ipso apprehenditur ut prohibita, et quod amplius est, in eo foro prohibita in quo nulla hominum intervenit auctoritas. Sed prohibitio nequit intelligi nisi intelligatur prohibens, et prohibens in eo foro in quo nullus hominum aut ligat aut solvit, cadere non potest in apprehensione nisi sub ratione plus minusve confusa summi legislatoris qui supra homines sit, et a quo homines necessario dependeant; talis autem est Deus. Ergo quisquis actus humani capax discernit inter bonum at malum morale, eo ipso scit se esse positum sub potestate alicuius Entis supremi, cuius aequissima voluntas naturalem ordinem servari vult, perturbari vetat. Quin imo, pro tanto apprehendit aliquid ut prohibitum in conscientia, pro quanto invisibilis et indeclinabilis superioris legem agnoscit. « Quamvis cognitio explicite at-
« tingens peccatum ut dissonum naturae rationali, non eate-
« nus attingat explicite illud ut transgressivum divinae legis,
« nihilominus repugnat quod peccatum sub illo priori con-
« ceptum attingatur, quin simul attingatur implicite sub hoc
« secundo, quantum satis est ad contemptum divinae legis,
« atque adeo ad offensam Dei; ergo metaphysice repugnat
« peccatum mortale pure philosophicum. Antecedens probatur
« quia praecise per hoc quod peccatum attingitur explicite ut
« disconveniens naturae rationali et rectae rationi, attingitur

« implicite ut illicitum, atque adeo ut prohibitum et nullate-
« nus patrandum; ergo etiam attingitur implicite ut opposi-
« tum divinae voluntati illud prohibenti, atque adeo ut con-
« temptivum divinae prohibitionis. Probatur haec consequen-
« tia, quia quoties peccatum apparet ut prohibitum, ita ut
« nullatenus liceat, apparet ut prohibitum ab ea voluntate
« quae unice potest illud prohibere. Atqui sola Dei lex et
« voluntas potest peccatum prohibere, ita ut nullatenus li-
« ceat, quibuscumque creaturis illud suadentibus aut praeci-
« pientibus. Ergo quoties peccatum apparet ut omnino pro-
« hibitum, apparet etiam oppositum divinae voluntati illud
« prohibenti, atque adeo contemptivum divinae legis » (1).

Et confirmatur, quia quisquis male agit moraliter, contra notam conscientiae obligationem agit. Videndum igitur est, in cuius virtute conscientia liget, ut siquidem intelligi possit veri nominis obligatio in foro interno, non intellecta lege Dei, peccatum philosophicum absolute possibile dicatur; sin autem minus, absolute repugnans. Atqui manifestum est quod conscientia non ligat nisi in quantum est cognitio praecepti, scilicet in virtute legis quam certe ipsa non facit, sed monstrat etiam nolenti. Monstrat, inquam, non ut ab ipso homine derivatam, (cum nemo sibi ipsi obligationem possit imponere, praesertim contra propriam voluntatem), sed ab eo cui velit nolit, natura rationalis est necessario subiecta. Unde conscientia ligare dicitur vi praecepti divini, cuius actualem notitiam ex sui ratione involvit, et pro tanto, absolute impossibilis est actus contra conscientiam, qui eo ipso non sit vera et proprie dicta legis Dei transgressio (2).

Obiicies tamen primo: *Dicit S. Thomas* (3), « *quod a*
« *theologis consideratur peccatum praecipue secundum quod est*

(1) Viva, *op. cit.*, n. 3.

(2) S. Thom., *de Verit.*, q. 17, a. 3, et in II, D. 30, q. 3, a. 3, ad 3um.

(3) S. Thom., 1-2, Q. 71, a. 6, ad 5um.

« offensa contra Deum, a philosopho autem morali secundum « quod contrariatur rationi ». Ergo ratio peccati seu mali moralis iam actui humano inesse intelligitur, ex hoc solo quod sit contra rationis regulam, praescindendo a lege Dei prohibente; nam alias, nulla foret oppositio inter theologicam illam et philosophicam peccati considerationem quam asserit Angelicus. Dicendum igitur, aliam esse formalem rationem peccati apud philosophum, aliam vero apud theologum; ex quo demum consequitur, absoluta possibilitas peccati mere philosophici, in eo scilicet qui invincibiliter Deum ignoraret.

Respondeo concedendo auctoritatem S. Thomae, et negando consequentiam. Ad cuius negationis evidentiam dico duplicem esse praecisionem, aliam absolutam et simpliciter dictam qua totaliter removetur conceptus rei praecisae, alteram imperfectam et secundum quid, qua res praecisa non removetur nisi secundum explicatam considerationem eius, sicut cum unum attributum divinum consideramus praecisive ab altero, puta sapientiam praecisive a iustitia, atque ita porro. Sicubi ergo dicatur philosophus considerare peccatum secundum quod rationi contrariatur, non ideo asseritur praecisio absoluta ab ordine ultimi finis et a lege aeterna in ipsum dirigente. Sed cum sit duplex regula moralitatis, remota videlicet et proxima, iure meritoque explicita regulae supremae consideratio theologo attribuitur prae philosopho, cuius speculatio versatur potissimum circa oppositionem quam peccatum habet ad rationem. At vero, cum naturalis ratio non sit regula obligatoria nisi in quantum signatum est super eam lumen legis aeternae, constat quod philosophus considerans peccatum ut rationi contrarium, eo ipso implicite attingit ipsum ut Dei offensivum. Quare, si secundum explicitam considerationem praescindit ab offensa divina, hoc demum et nihil aliud concludere licet: notionem peccati apud moralem philosophum esse imperfectam et ulterius expoliendam. Non autem sequi-

tur: ergo, absolute sistendo in sola oppositione actus cum ratione, moralis malitia actui humano iam inesse concipitur.

Obiicies secundo: *Pervulgata est distinctio inter ea quae sunt mala quia prohibita, et ea quae sunt prohibita quia mala. Sed si malum morale nec esse nec concipi posset, abstractione facta a lege Dei prohibente, sequeretur omnia esse mala quia prohibita, nihilque esse prohibitum quia malum. Ergo antecedenter ad legem Dei prohibentem et independenter ab ea malum morale concipitur et est.*

Respondeo: *Dist. mai.* Et haec distinctio importat, aliqua esse mala quae antecedenter ad prohibitionem mala sunt, praecise quia et in quantum ordinem rationis violant, in sensu adversariorum, *neg. mai.* Aliqua esse mala antecedenter ad formalem prohibitionem divinae voluntatis, quia et in quantum repugnant ex natura sua tendentiae in Deum finem ultimum, qui est proprius legis divinae finis, *subdist.* Hoc sensu quod completa ratio moralis malitiae antevertat prohibitionem, iterum *neg. mai.* Hoc sensu quod antecedenter ad prohibitionem invenitur in quibusdam actibus malitia radicalis, propter insitam oppositionem ad finem illum in quem divina lex necessario cuncta dirigit, *conc. mai.* — Hinc ad minorem dicó: Si malum morale nec esse nec concipi posset abstractione facta a lege Dei prohibente, sequeretur omnia esse mala quia prohibita, hoc sensu quod completa ratio malitiae moralis semper adveniret ex prohibitione Dei vel libera vel necessaria, *conc. min.* Hoc sensu quod ante signum voluntatis divinae prohibentis, nulla esset etiam radicalis atque intrinseca malitiae ratio, *subdist.* Sequeretur hoc, si lex Dei prohibens nihil aliud esset quam voluntas vetans, *conc.* Si lex illa importat per prius rationem divinae sapientiae in qua relucet unumquodque secundum naturalem suam consonantiam vel contrarietatem ad finem ultimum, *neg.* — Et sane, in signo priori ad prohibitionem, divinus intellectus considerat divinam bonitatem ut finem, videtque ea quae ex in-

trinseca natura sua rectam tendentiam creaturae rationalis in ipsam vel destruunt vel impediunt, et cum talia habeant in se unde necessario a Deo prohibeantur, merito dicuntur prohibita quia mala, non autem mala pure et simpliciter quia prohibita.

Obiicies tertio: *Non sola lex divina, sed et lex humana ligat in conscientia; unde eius transgressio constituit actum moraliter malum. Potest igitur concipi actus moraliter malus abstractione facta a lege Dei et fine ultimo umanae vitae.*

Respondeo: *Dist. mai.* Lex humana ligat in conscientia, virtute legis aeternae, *conc. mai.* Virtute sibi propria, in quantum humana est, *neg. mai.* Nisi enim lex aeterna iuberet et prohiberet quidquid a legitima auctoritate iuste imperatur aut prohibetur, nullum esse posset conscientiae ligamen. — Unde etiam contradistinguitur consequentia: Transgressio humanae legis constituit actum moraliter malum, praescindendo a lege divina a qua omnes aliae leges habent vim obligandi, *neg. consequent.* Quatenus, sicut ait Apostolus Rom. VIII-1, *omnis potestas* humana *a Deo est,* et ideo *qui potestati resistit* in his quae ad potestatis ordinem pertinent, *Dei ordinationi resistit*, et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam (1), *conc. consequent.* — Sane vero, « lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In « omnibus autem moventibus ordinatis oportet quod virtus « secundi moventis derivetur a virtute moventis primi, quia « movens secundum non movet nisi in quantum movetur a « primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, « quod ratio gubernationis a primo gubernante ad secundos « derivatur, sicut ratio eorum quae sunt agenda in civitate, « derivatur a rege per praeceptum in inferiores administra- « tores; et in artificialibus etiam, ratio artificialium actuum « derivatur ab architectore ad inferiores artifices qui manu

(1) S. Thom., 1-2, Quaest. 96, a. 4, ad 1um.

« operantur. Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in « supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gu- « bernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus a lege « aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum « gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter aeter- « nam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione « recta, in tantum derivantur a lege aeterna » (1).

Sic igitur, ratio malitiae moralis semper habetur ex defectu commensurationis actus ad legem divinam, vel quod redit ad idem, ex defectu proportionis cum fine quem respicit divina lex. Nunc autem non omnia quae lege illa prohibentur, eodem modo prohibentur; quo fit ut non omnes actus mali in eodem malitiae ordine sint, et hoc restat ad complementum huius praeambulae disputationis convenienter exponendum.

§ 5.

Quod lex Dei quaedam prohibet intentione primaria, quaedam vero intentione secundaria tantum; et quod ideo quidam actus dicuntur mali in quantum sunt contra legem, alii vero in quantum sunt praeter.

Lex aeterna, ut dictum est, dirigit voluntates creatas in Deum finem ultimum. Porro in ordine voluntatis creatae ad Deum, duplex veluti gradus est distinguendus: primus quoad substantiam ordinis, alter quoad eius complementum. Primus est ut voluntas bene se habeat circa finem ipsum, scilicet ut non sit ab eo aversa, sed imo ei subiecta tanquam summo suo diligibili. Secundus est ut conversione in finem praesupposita, voluntas bene etiam se habeat respectu eorum quae sunt ad finem, dum in eis non immoratur actu retardante a fine et in finem non referibili. Sicut si dicerem quod in ordine corporis gravis ad centrum terrae, aliquid consideratur

(1) S. Thom., 1-2, Quaest. 93, a. 3.

ut principium ordinis, aliquid vero ut post principium. Salvatur enim principiun ordinis, quamdiu est et manet gravitas per quam corpus quodammodo habitualiter convertitur ad centrum suum. Attamen complementum ordinis ulterius requirit ut supposita gravitatis permanentia, non superveniat impedimentum retardans motum et coniunctionem cum termino.

Sunt igitur quaedam quae lex Dei prohibet ut abducentia seu avertentia a fine, quibus scilicet commissis, non manet amplius ipsum principium ordinis; et ista sunt omnes actus dilectioni Dei super omnia, vel *immediate* vel *mediate* repugnantes. — Quo in genere, primo loco veniunt quaecumque contra Deum ipsum committuntur, ut blasphemia, infidelitas, desperatio, periurium, et huiusmodi; haec enim fini opponuntur *immediate*, ut constat ex terminis. — Secundo loco recensentur illa quae tollunt ordinatum amorem hominis ad seipsum, quia cum ordinatus sui amor praedispositive se habeat ad dilectionem Dei super omnia, quidquid destruit rectitudinem dilectionis qua homo semetipsum prosequi debet, eo ipso prosecutioni ultimi finis *mediate* contrariatur. Ad cuius evidentiam considerandum est, nihil esse conveniens appetitui nisi sit, vel propria perfectio appetentis, vel perfectio eorum cum quibus appetens est aliquo modo unum, vel demum et maxime, perfectio illius entis a quo participat esse, vivere, intelligere, et quidquid aliud habet aut habere potest. Quare, si Deum iubemur amare super omnia et supra nosmetipsos, ratio sumitur ex hoc quod bonum nostrum minus est in nobismetipsis quam in Deo, in quo eminenter continetur tanquam in causa principe et ratione altissima totius esse creati. Unde S. Thomas in prima parte, Quaest. 60, art. 5: « Inclinatio naturalis in his quae « sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in « voluntate intellectualis naturae. Unumquodque autem in « rebus naturalibus quod secundum naturam hoc ipsum quod

« est, alterius est, principalius et magis inclinatur in id cuius « est, quam in seipsum. Et haec inclinatio naturalis demon- « stratur ex his quae naturaliter aguntur... Videmus enim « quod naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, « sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad con- « servationem totius corporis. Et quia ratio imitatur natu- « ram, huiusmodi imitationem invenimus in virtutibus poli- « ticis; est enim virtuosi civis ut se exponat periculo mortis « pro totius reipublicae conservatione; et si homo esset na- « turalis pars huius civitatis, haec inclinatio esset ei natura- « lis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc « bono continetur etiam angelus, et homo, et omnis creatura, « quia omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei « est, sequitur quod naturali dilectione etiam angelus et « homo plus et principalius diligat Deum quam seipsum ». At vero, necessario ad hoc praerequiritur ut non corrumpatur per abusum liberi arbitrii, naturalis amor quo homo amat in se id quod est Dei. Destructa enim ordinata illa dilectione, consequens est ut non possit amplius consistere affectus quo super omnia in Deum ferimur tanquam in ens omnium optimum, cuius absoluta atque imparticipata bonitas totius nostri boni causa est, et exemplar, et ratio suprema. Bene ergo lege aeterna prohibitum asseritur quidquid recto sui ipsius amori contrarium est. Asseritur, inquam, prohibitum, non praecise in quantum est proprii boni corruptivum, sed in quantum tollit praerequisitum ordinis quo Deo ut ultimo fini summoque diligibili inhaeremus. — Ast nondum satis, nam in iis quae sub aversione a Deo per Dei legem vetantur, tertio tandem loco commemorari debent quaecumque contra humanae societatis foedus exsistunt, et haec recensentur dupliciter. Quaedam enim sunt quae ex sese destruunt convenientem praedictae societatis propagationem, puta peccata de genere luxuriae. Alia vero sunt de sui ratione eversiva societatis iam exsistentis, sicut ea quae tollunt vel pietatem

ac subiectionem erga maiores, vel iustitiam erga aequales et inferiores, vel demum simplicem charitatem erga omnes. Quocumque autem modo sociali foederi ista repugnent, statim intelliguntur prohibita in vi fundamentalis principii moralitatis. Cum enim homo sit naturaliter animal sociale, finem suum nonnisi in societate et per societatem consequi potest; societas autem non tam medium quam impedimentum exsisteret, nisi eius membra concorditer ad invicem ordinarentur. Itaque corrumpere foedus humanae societatis, nihil aliud est quam corrumpere necessarium medium tendendi in ultimum humanae vitae finem, et pro tanto, vere dicitur esse contra finem ipsum sin minus immediate, at certe *mediate*, quantum est ex natura sua. — Quare Dominus in Evangelio omnia hactenus exposita compendiose attingens, Matth. XXII, 37-40, ait: « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, « et in tota anima tua, et in tota mente tua. Hoc est maxi« mum et primum mandatum. Secundum autem simile est « huic: Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus « mandatis universa Lex pendet et Prophetae ». Sublimis sane sententia, quae in summa simplicitate totam de integro comprehendit regulam moralitatis. Praecipit enim ipsum ordinis principium, cum dicit: *Diliges Dominum Deum tuum*. Praecipit et illud sine quo principium stare omnino nequit, cum addit: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, quibus verbis et ordinatus sui amor, et humanae societatis foedus, iuxta mox praemissa, sancte servanda iubentur.

Haec igitur dicta sint de iis quae prohibentur ut contraria ultimo fini. Nunc autem ulterius considerandum venit, aliqua esse quae ex natura sua essentiam ordinis non tollunt, quia nec immediate sunt *contra* ipsum Deum, nec etiam mediate, quatenus bonum humani convictus aut charitatem hominis ad seipsum graviter non laedunt, sed utrumque, quoad substantiam illaesum relinquunt. Quo tamen non obstante aliquam inordinationem involvunt, vel quia nonnihil tollunt de reve-

rentia erga res divinas, vel quia debitae proximo charitati et iustitiae quadantenus detrahunt, vel certe quia iusta necessitate necnon et pia utilitate carent, sicut leve furtum, mendacium officiosum, ludus superfluus, et alia similia. Itaque in huiusmodi, aliqualis ratio malitiae moralis invenitur, non tamen inducens aversionem a Deo, quia quantum est ex natura obiecti, aliquid admittitur quod in Deum referibile non est, sed nondum a subiectione ad ipsum tanquam ad ultimum finem super omnia dilectum receditur (1). Talia igitur sunt solum *praeter* finis ultimi ordinem, quamvis ad ea quae sunt contraria fini aliqualiter disponant.

His igitur suppositis, constat quod intentio legis semper respicit finem; unde actus humani sub voluntate praeceptiva vel prohibitiva legislatoris aliter et aliter cadunt, secundum quod in ordine aut extra ordinem finis aliter et aliter se habent. Idcirco ea quae simpliciter tollunt subiectionem ad ultimum finem Deum, primaria intentione prohibentur, sicut intentione pariter primaria praecipiuntur ea sine quibus recte servatis ordo ille non manet. Illa vero quae ordinem finis non tollunt, sunt tamen ad finem irreferibilia, prohibentur intentione tantum secundaria, et idem proportionaliter dicendum

(1) Nec quaerendum est ad quem ultimum finem referatur huiusmodi actus peccaminosus, si nec est referibilis ad Deum, nec inducit finem Deo oppositum. Dicendum enim quod *ad nullum finem ultimum determinatum* refertur, sed ad finem indeterminatum qui est bonum in genere, sicut infra videbimus agentes de peccato veniali; quo in loco difficultas ex professo examinabitur. Attamen iam notandum est, haec esse intelligenda per respectum ad hominem in praesenti statu. Si enim exempli gratia sermo esset de angelo qui in omnibus necessario agit propter finem ultimum determinatum, iam distinctio introducta inter actus qui sunt *contra,* vel tantum *praeter* finem, locum amplius non haberet. Et sane, finge in angelo mendacium de suo genere leve; foret in eo mortale peccatum, non praecise quia mendacium, sed quia mendacium relatum ad finem peccati mortalis, sicut si quis levem summam furaretur propter finem adulterii. Sed de his, infra.

de praecepto. Quare, sumendo nunc legem pro eo quod est principale in lege, id est comparando actus humanos ad regulam legis praecisive consideratam quoad ordinationem primario intentam, constat non omnes actus moraliter malos esse contra legem, quia non omnes sunt contra finem legis, sed quosdam esse *contra*, quosdam vero *praeter*. Et hoc sensu dicit S. Thomas in III, D. 38, Quaest. 1, a. 4 ad 5um: « Di- « vino praecepto prohibetur aliquid dupliciter. Uno modo di- « recte, quod *contra praeceptum* dicitur, et sic prohibetur « mendacium perniciosum... Alio modo indirecte, quod *prae-* « *ter praeceptum* dicitur, et sic mendacium iocosum et officio- « sum, sicut et alia peccata venialia, praecepto divino prohi- « bentur ». Et eadem docet in 1-2, Q. 88, a. 1 ad 1um; et *de Malo,* Q. 14, a. 2 ad 8um; et in II, D. 42, Q. 1 a. 4, etc.

Ex dictis concludes, non esse cur simus multum solliciti de argumentis quae adversus praedictam divisionem afferuntur a nonnullis contendentibus omne peccatum indiscriminatim esse *contra* legem. Si enim per legem intelligas quidquid quolibet modo in lege continetur, sic verum est quod ipsi dicunt. Sed si legis nomine accipias principalem et directam legis intentionem, iuxta superius declarata, sic omnino evidens est distinctio S. Thomae. Tunc enim praeter vel contra legem, idem est ac praeter vel contra finem quem respicit lex. Ad rem Caietanus in 1-2, Q. 88, a. 1: « Dicendum, inquit, quod « in verbis laborat argumentum. Concedimus gratis, omne « peccatum veniale esse contra legem secundum quid, et hoc « est esse praeter legem. Est enim contra legem quidquid a « legis fine discordat: si simpliciter, simpliciter: si secundum « quid, secundum quid. Sed *simpliciter a fine non discordat,* « *nisi quod contrarium inducit finem ;* secundum quid vero, quod « finis assecutionem impedit; illud in mortali, hoc in veniali. « Ad pleniorem doctrinam scito quod cum dicitur veniale ex « genere esse *praeter*, non *contra* legem, potest dupliciter in- « telligi. Primo, ut ita sit praeter legem, ut contra nullam sit

« legem, et in hoc sensu falsum est; nam mendacium est secundum se pravum et contrarium virtuti, ac per hoc, contra legem illius virtutis, et tamen non est mortale ex genere suo. Alio modo, ut sit praeter legem et non contra, quia non est contra intentum finem legis; et hoc modo, contra nullam legem est veniale, quia finis cuiusvis legis est dilectio Dei, sui et proximi, contra cuiusvis bonum, nisi secundum quid, non fit per veniale. Praeter autem legem est, quia.... violatur debitus modus quo secundum rationem referenda est materia illa ad finem ».

Sed iam ad ipsam definitionem peccati mortalis accedendum est, de qua S. Thomas in articulis ultimis huius quaestionis. Hinc:

THESIS I.

(Art. 5-6).

Peccatum mortale ex parte substantiae actus convenienter definitur: dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam. Ex parte vero defectus seu privationis, aversio a Deo fine ultimo per voluntariam conversionem ad bonum commutabile.

De illo peccato nunc agitur, ut supra dictum est, cui peccati ratio plene, perfecte et simpliciter inest, seclusa omni conditione diminuente. Dicitur autem *mortale*, ducta analogia ex iis quae in corporalibus considerantur. « Duplex enim est « inordinatio. Una per subtractionem principii ordinis; alia « qua, etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea « quae sunt post principium. Sicut in corpore animalis quan« doque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad « destructionem principii vitalis, et haec est mors: quando« que vero, salvo principio vitae, fit deordinatio quaedam in « humoribus, et tunc est aegritudo. *Principium autem totius*

« *ordinis in moralibus est finis ultimus*.... Unde quando anima « deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo « fine, tunc est peccatum *mortale;* quando vero fit deordina- « tio citra aversionem a Deo, est peccatum veniale » (1). Recte igitur et rationabiliter peccatum perfectum in ratione peccati, seu peccatum quo quis simpliciter deviat ab ordine finis, eam obtinuit denominationem cuius convenientiae adhuc magis in sequentibus apparebunt.

Sicut autem ex superioribus liquet, duo ad obiectum praesentis considerationis pertinent, scilicet defectus ex quo rationem mali habet, et substantia actus moralis secundum quam actuale peccatum dicitur (2). Quo fit ut duplici modo peccatum definiri contingat: uno modo, sumendo ipsum ex parte substantiae actus qui defectum involvit; alio modo, ex parte ipsius formalis defectus qui involvitur in actu. Quorum haec est differentia, quod in primo modo quidquid in peccato positivum est ponitur in recto, et id quod ad privationem pertinet consequitur in obliquo; in secundo autem modo est e converso. Prior tamen modus magis proprius est, quia peccatum est actus voluntarius; voluntas autem non fertur in privationem directa intentione, sed in bonum positivum quod est proprium eius obiectum.

Nunc igitur facile declaratur legitimitas primae definitionis. Omnia enim sequuntur ex praemissis in prolegomeno. Et re quidem vera, propria nota peccati mortalis in hoc est, quod sit perfectum in ratione peccati. Atqui in tantum est peccatum, in quantum est actus voluntarius discordans a lege aeterna (3): et in tantum est perfectum in ratione

(1) S. Thom., 1-2, Q. 72, a 5.

(2) Cf. S. Thom. in II, D. 35, Divisio textus.

(3) Regulae obligatoriae actuum humanorum sunt primo *lex naturalis*, quae continetur in naturali indicatorio rationis humanae; secundo *lex divina supernaturalis*, quae continetur in deposito revelationis; denique

peccati, in quantum discordat, non utcumque, sed ut simpliciter tollens ordinem in finem legis, qui est verus ultimus finis totius humanae vitae. Huiusmodi autem actus dicitur esse *contra* legem, ut in superioribus explicatum est. Quare, cum actus voluntarii distinguantur in elicitos et imperatos, seu in interiores qui sunt *concupita*, et exteriores qui sunt *dicta* et *facta*, sequitur rectam esse definitionem peccati mortalis quam tradidit Augustinus l. 22 contra Faustum c. 27: « Ergo pec-« catum est factum vel dictum vel concupitum contra aeter-« nam legem ».

Caeterum solutiones argumentorum in textu S. Thomae sunt clarae, nec apparet specialis difficultas nisi quod attinet ad peccatum omissionis, cui non videtur convenire proposita definitio. Sed sciendum est quod de huiusmodi peccato loqui possumus dupliciter: vel considerando omissionem secundum se, et sic est aliquid negativum; vel considerando causam omissionis, et sic est semper actus positivus quo quis directe vult omittere rem praeceptam, aut certe vult aliquid aliud per quod impeditur a faciendo quod debet (1). Si ergo lo-

lex humana tam canonica quam civilis, quae continetur in utroque iure. Verum lex tam naturalis quam supernaturalis nihil aliud est quam directa emanatio legis aeternae quae continetur in Deo, et est ipse Deus; rursus lex humana nonnisi a lege aeterna vim obligandi habet, ut dictum est superius. Et ideo, uno nomine comprehendendo regulam cui actus nostros oportet commensurari, convenienter ponitur lex aeterna, profecto in quantum homines respicit, et est humanarum voluntatum directiva.

(1) « Si in peccato omissionis intelligantur etiam causae vel occasiones « omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non « enim est peccatum omissionis, nisi cum aliquis praetermittit quod po-« test facere et non facere. Quod autem aliquis declinet ad non faciendum « illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliqua causa vel « occasione coniuncta vel praecedente. Et si quidem causa illa non sit « in potestate hominis, omissio non habet rationem peccati... Si vero « causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, omissio habet rationem « peccati, *et tunc semper oportet quod ista causa, in quantum est voluntaria,*

quamur de actu positivo qui est causa omissionis, et ex quo omissio ipsa habet ut sit voluntaria, sic manifestum est quod definitio proposita convenit ei formaliter. Si vero de omissione secundum se, sic convenit ei reductive, quatenus negatio reducitur ad genus affirmationis, sicut in divinis ingenitum reducitur ad relationem, ut Augustinus dicit in 5 de Trinit., c. 6. Unde pro eodem accipiendum est, dictum et non dictum, factum et non factum. — Et de mortali quidem peccato considerato ex parte substantiae actus, hactenus.

Sin autem sumatur peccatum ex parte privationis, quae in aversione a Deo, vero fine ultimo, iam noscitur consistere, considerandum est quod aversio huiusmodi non potest esse per se voluntaria, cum nullus intendens ad malum operetur, ut dicit Dionysius, de divin. nom. c. 4. Et nihilominus nisi certa quadam ratione esset voluntaria, non haberet rationem culpae. Relinquitur ergo ut sit voluntaria indirecte, id est non ratione sui, sed ratione cuiusdam conversionis ad bonum creatum in quod directe fertur motus voluntatis: dum scilicet, duobus sibi propositis, homo magis eligit incurrere inordinationem peccato inhaerentem, quam ab actu cessare et delectatione privari. Hinc postquam positum est id quod defectum audit, oportet addere illud unde defectui accidit ratio voluntarii, et sic remanet dicendum quod defectus peccati consistit in aversione a Deo per conversionem ad bonum commutabile.

« *habeat aliquem actum, ad minus interiorem voluntatis.* Qui quidem actus « quandoque directe fertur in ipsam omissionem, puta cum aliquis vult « non ire ad ecclesiam, vitans laborem.... Quandoque autem actus vo- « luntatis directe fertur in aliud per quod homo impeditur ab actu de- « bito, sive illud in quod fertur voluntas sit coniunctum omissioni, « puta cum aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire, sive « etiam sit praecedens, puta cum aliquis vult diu vigilare de sero, ex « quo sequitur quod non vadat hora matutinali ad ecclesiam ». S. Thom. hic, art. 5, in corp.

Hic tamen occurrit difficultas, quia constat esse speciale peccatum quod dicitur odium Dei, in quo peccantis intentio videretur directe ferri super aversionem ipsam. Imo idem observatur in omni peccato contra virtutes theologicas. Sed sciendum est quod *aversio de qua nunc loquimur, est aversio a Deo sub ratione summi boni seu veri ultimi finis,* quae quidem *ut sic* non potest induere boni apparentiam, ac per consequens nequit esse unquam per se voluntaria. Aversio autem a Deo *sub ratione prohibentis peccatum et vindicis ordinis iustitiae,* potest aliquando apprehendi a peccatore ut bonum, et pro tanto directe intendi, ita ut sit obiectum positivi motus appetitivae potentiae, seseque teneat ex parte substantiae actus in supradicto peccato quod est omnium gravissimum (1). Tunc igitur aversio sumpta pro formali privatione ut supra, involvitur in positiva renitentia qua quis movetur contra summum iudicem quem apprehendit ut nocivum sibi, in quantum est peccatorum prohibitor et poenarum inflictor. Haec autem positiva renitentia ultimo radicatur in conversione ad bonum commutabile, puta in appetitu propriae independentiae et libertatis, quia « nihil odio habe-

(1) « Odium est quidam motus appetitivae potentiae, quae non movetur nisi ab aliquo apprehenso. Deus autem dupliciter ab homine apprehendi potest: uno modo secundum seipsum, alio modo per effectus suos. Deus autem per essentiam suam est ipsa bonitas, quam nullus habere odio potest, quia de ratione boni est ut ametur.... Sed effectus eius aliqui sunt qui nullo modo possunt esse contrarii voluntati humanae, quia *esse, vivere, et intelligere* est et appetibile et amabile omnibus, quae sunt quidam effectus Dei. Unde etiam secundum quod Deus apprehenditur ut auctor horum effectuum, non potest odio haberi. Sunt autem quidam effectus Dei qui repugnant inordinatae voluntati, sicut inflictio poenae et etiam cohibitio peccatorum per legem divinam, quae repugnant voluntati depravatae per peccatum; et quantum ad considerationem talium effectuum, ab aliquibus Deus odio haberi potest, in quantum scilicet apprehenditur peccatorum prohibitor, et poenarum inflictor ». S. Thom., 2-2, Quaest. 34, a. 1.

« tur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur ». Quare aversio a Deo ut fine ultimo nunquam est voluntaria, nisi ratione appetentiae commutabilis boni et renitentiae contra privativum eius, in qua sola potest directa voluntarietas inveniri.

COROLLARIUM

Ergo in mortali peccato aliquid considerari debet ut materiale, et aliquid ut formale. Ut materiale quidem, quatenus homo se convertit ad id quod est extra ordinem finis, indebito modo fruens creatura. Ut formale vero, quatenus ita ad creaturam convertitur ut a Deo sese avertat, in commutabili bono suum ultimum finem constituens.

Primum omnium observabis duplici modo sumi posse *materiale* peccati : vel pro eo quod est contra rationem constitutivam eius, vel pro eo quod est de ipsius essentia, non tamen ut pars perfectiva. Et simili est etiam in aliis rebus ; nam si quis diceret quod materiale albi est substantia, sic assignaret id quod mere subiective se habet ad album in quantum huiusmodi, quia substantia est omnino extra albedinis quidditatem. Sed si dicas quod materiale hominis est animalitas, sic assignas id quod essentiam hominis ingreditur, utique tanquam pars perfectibilis per rationalitatem quae se habet ut forma. Cave ergo aequivocationem, ubi sermo est de peccato. Quandoque enim dicitur quod materiale peccati est a Deo ut a causa prima, et sic *materiale* sumitur pro eo quod est extra essentiam peccati qua peccatum est, mere subiective in eo se habens. Quandoque etiam dicitur quod pro materiali peccati infligitur poena sensus, pro formali vero poena damni, et tunc *materiale* sumitur pro aliquo quod pertinet ad ipsam peccati essentiam, sicut pars determinabilis.

Materiale autem peccati priori modo acceptum, nihil aliud est quam substantia actus *in esse naturae*, prout scilicet phy-

sica virtute voluntatis elicitur, minime vere prout est ab eligente unum prae opposito quod pariter erat in eius potestate. Et de huiusmodi materiali non agitur in praesenti, quia nunc intendimus assignare quid materialiter, quidve formaliter se habeat in ipsa ratione peccati constitutiva; quae quidem ratio competit actui considerato *in esse moris*, secundum quod procedit a voluntate reduplicative ut domina suae determinationis. Porro in actu peccati mortalis qua talis, duplex moralis inordinatio continetur. Prior est *conversio ad bonum commutabile extra ordinem veri ultimi finis totius humanae vitae.* Hinc enim iam intelligitur actus malus moraliter, id est carens debita commensuratione ad regulam legis aeternae, quandoquidem lex aeterna nihil permittit quod ad finem referibile non sit. At vero si nihil plus haberetur quam indebita creaturae fruitio, non esset inordinatio tanta, quae ad mortale peccatum sufficeret, ut ex praemissis iam constat, et amplius constabit ex dicendis de peccato veniali. Unde S. Thomas, 2-2, Quaest. 20, a. 3: « In quolibet peccato mortali « principalis ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit « se a Deo. Si enim posset esse conversio ad bonum commu- « tabile sine aversione a Deo, quamvis esset inordinata, non « esset peccatum mortale ». Illud ergo quod moralem inordinationem consummat et veluti constituit in actu perfecto, est *conversio ad commutabile bonum, non solum extra, sed etiam contra ordinem finis*, pro quanto homo, postposito Deo, in aliqua re creata suum finem ultimum ponit, eique adhaeret ut summo diligibili (1). Recte igitur hoc postremum in malitia mortalis peccati consideratur ut formale, primum vero ut materiale.

(1) Iterum atque iterum animadverte quomodo peccator semper convertatur ad bonum finitum tanquam ad ultimum finem, etiam quando peccatum actu aversativo absolvitur, quia eiusdem rationis est aversari malum et prosequi bonum oppositum; omne enim odium in amore contrarii boni fundatur. Unde consequens est, ait Caietanus in 1-2, Quaest. 87,

QUAEST. LXXII-LXXIII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum, **primo** quantum ad speciem, **secundo** quantum ad gravitatem.

THESIS II.

(QUAEST. 72).

Peccata specie distinguuntur ex parte actus voluntarii, potius quam ex parte inordinationis in peccato exsistentis, secundum obiecta moraliter mala ad quae peccans convertitur.

1. Videretur tamen dicendum cum Scoto in II Sent. D. 35, quod peccata specie distinguuntur ex parte inordinationis in peccato exsistentis, potius quam ex parte actus voluntarii

a. 4, ut in omni peccato sit conversio ad commutabile bonum, quamvis diversimode, quia in prosequendo bonum est conversio *formalis*, in fugiendo vero malum est tantum *aequivalens*, dum scilicet fugitur malum quia contrariatur illi commutabili bono. « Peccator namque nimis seipsum « amans, ac per hoc, seipsum constituens sibi ut finem ultimum, amando « inordinate aliquid, seipsum amat; odiendo vero inordinate aliquid, « odit illud ut contrarium sibi amato, et sic etiam in odio convertitur « ad seipsum ». — Considerandum tamen quod potest esse conversio ad creaturam tanquam ad ultimum finem, vel signate, vel tantum exercite. SIGNATE quidem, si peccator eousque procedat ut velit creaturae rationem ultimi finis, expresse et formaliter eam sibi summum bonum constituendo; sicut quando Deum amore charitatis prosequimur, non solum diligimus eum super omnia, sed etiam volumus ei bonum quo dignus est amore super omnia. EXERCITE vero, si peccator, etsi non velit creaturae rationem ultimi finis, tamen de facto adhaeret ei non secus ac si esset ultimus finis, praeferens eam Deo. Quocumque autem modo creaturae inhaereatur, peccatum mortale est, tametsi prior modus habeat gravitatem incomparabiliter maiorem; importat enim summum ac supremum gradum superbiae.

vel positivae conversionis ad bonum commutabile. Ait enim ipse S. Thomas (1), quod aversio a Deo est in peccato sicut formale, conversio autem ad creaturam sicut materiale. Sed species semper accipitur ex parte formalis. Si autem peccati species se tenet ex parte inordinationis, differentiae peccatorum specificae non debent sumi ab obiectis ad quae peccans sese convertit, sed magis ab oppositis virtutibus a quarum honestate peccando receditur.

2. Praeterea, in superioribus duplex definitio peccati fuit assignata: una ex parte substantiae actus, altera ex parte defectus sive privationis. Cuius ratio videtur esse, quia peccatum duplicem habet formalitatem, scilicet formalitatem mali, et formalitatem voluntarii. Ergo non est altera tantum specificatio afferenda, reliqua omissa. Et si dicitur quod una est privativa et altera positiva, hoc neutram exclusionem causat, quia species alicuius assignantur iuxta naturam eius; unde si peccatum sit duarum formalitatum, ambae sunt assignandae: si unius, una tantum. Ita iterum Scotus apud Caietanum in praesenti.

3. Praeterea, esto quod peccata specie distinguantur ex parte substantiae actus, adhuc tamen insufficienter specificativum sumeretur ab obiecto. Contingit enim ut peccata obiecto differant, et nihilominus specie conveniant, sicut videre est exempli causa in peccato inobedientiae, quod esse potest circa materias seu obiecta diversissima, imo inter se omnino contraria. Unde dicit Bernardus, idem esse inobedientiae genus, tam pro somno quam pro vigilantia monasterii statuta convellere, tantumque esse abbatis transire praeceptum ut dormias, quam si contemnas ut legas. — Sed forsitan respondebitur, peccata habere speciem ab obiecto formali, non autem a materiali. At contra, quia obiectum formale videtur esse illud quod movet operantem. Atqui multa sunt peccata quae

(1) S. Thom. 3, Q. 86, a. 4, ad 1um.

speciem trahunt aliunde quam ex motivo, sicut apparet in eo qui furatur ut pauperi eleemosynam tribuat, vel ut committat adulterium. Nam in primo casu actus non est peccatum ex motivo; in altero autem, tametsi sit ex motivo malus, non tamen propria et specifica malitia furti.

4. Insuper peccatum est actus humanus. Sed actus sive operationes distinguuntur specie, non solum secundum fines vel terminos, verum etiam secundum principia activa a quibus exoriuntur, ut S. Thomas dicit, art. 3 huius quaestionis. Non ergo sufficienter accipitur specificativum peccati ex parte obiecti.

5. Praeterea, dantur circumstantiae vel speciem mutantes, vel novam speciem actui superaddentes. Redit igitur eadem conclusio : non a solo obiecto peccata specificari.

6. Denique, in confessione sacramentali nihil aliud aperire necesse est nisi mortalia peccata quoad speciem et numerum. Sed poenitens tenetur declarare an peccatum fuerit opere consummatum, necne. Ergo peccatum opere consummatum specie differt a non consummato, quamvis utrumque circa idem obiectum versetur, et sic, idem ac prius.

Sed contra est primo, quod nomina peccatorum specifica sunt nomina actuum positivorum, non autem privationum, iuxta illud Matth. XV-19: « De corde exeunt cogitationes « malae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testi- « monia, blasphemiae ». Sed contra est secundo, quod actus humani sive morales communiter dicuntur specificari ab obiectis ad quae motus voluntatis terminatur.

Respondeo dicendum quod peccatum qua tale non est pura privatio, sed actus voluntarius debito ordine carens, pro quanto terminatur ad aliquod commutabile bonum praeter et contra regulam iustitiae. Necesse igitur est ut peccata specie distinguantur eodem modo ac caeteri actus voluntarii seu morales. Huiusmodi autem consequuntur speciem ab obiectis ad quae terminantur, ut nunc suppono ex materia de actibus humanis. Quot igitur sunt obiecta moraliter mala specie di-

versa, id est speciali modo a lege aeterna et regula morum discordantia, tot etiam dantur distinctae peccatorum species.

Ad 1um ergo dicendum quod inordinatio in peccato exsistens duplici modo considerari potest. Uno modo *absolute secundum se*, et hac ratione non est aliquatenus voluntaria, cum voluntas nunquam terminetur ad malum sub praecisa ratione mali, etiam ut ad obiectum mere materiale; nondum ergo tenetur ipsa intrinseca peccati formalitas, in cuius latitudine speciem inveniri necesse est. Alio modo consideratur inordinatio *prout involuta in prosecutione alicuius boni praeter et contra iustitiae regulam*, et sub hoc respectu tantum voluntarietatem habet, ac per hoc, rationem culpae. Voluntatis enim obiectum sunt res ut consistunt in suo esse extra voluntatem. Unde si quod bonum contra ordinem ultimi finis exsistat, nequit appetitus terminari ad ipsum cum praecisione eiusmodi contrarietatis, sed necessario fertur in illud prouti est, et inde in ipso voluntario ratio inordinationis enascitur. Quia igitur inordinatio secundum se non habet genericam peccati rationem, neque etiam habere potest specificas eius differentias, sed necesse est ut species se teneat ex parte actus positivi involventis privationem, et per consequens sumatur ab eius obiecto. Ubi autem docet S. Thomas aversionem a Deo esse in peccato sicut formale, conversionem vero ad creaturam sicut materiale, intelligendus est modo iam dicto in corollario thesis praecedentis, de aversione prout contenta in prosecutione boni creati. Alias, omnia mortalia eiusdem speciei forent, cum aversio a vero ultimo fine sit communis nota omnium. Caeterum, ut ipse Angelicus dicit in praesenti, art. 1 ad 2um, etiamsi peccata specie distinguerentur secundum oppositas virtutes a quarum honestate peccando receditur, « in idem « rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum obie« cta ». Porro recessus a bono et accessus ad malum oppositum sunt duo correlativa quae mutuo se inferunt, ideoque oppositio ad obiectum distinctae virtutis optime arguit spe-

ciem peccati, quae tamen, proprie et formaliter loquendo, desumenda est ex obiecto moraliter malo ad quod actus peccaminosus terminatur.

Ad 2um dicendum quod duplex definitio in superioribus proposita, non est nisi duplex modus enuntiandi unam eamdemque indivisibilem peccati quidditatem, secundum quod ab una vel altera e duabus notis in ea concurrentibus initium definiendi accipitur. Sed non ponit duas formalitates mere concomitanter in peccato se habentes, quia si a deordinatione praescindas voluntarium, vel a voluntario deordinationem, perit ratio peccati quod non est malum sic et simpliciter, sed malum tale, id est morale, seu consistens in actu voluntario inordinato. Falso igitur assumit Scotus, duplex specificativum esse assignandum.

Ad 3um dicendum quod obiecta a quibus species humanorum actuum desumuntur, non sunt obiecta in esse naturae, sed in esse moris. Contingit autem ut plura obiecta physice diversissima conveniant in una eademque specie morali, quando induunt unam eamdemque rationem sive laudis sive inhonestatis. Unde dormire vel vigilare contra praeceptum superioris computatur pro uno obiecto moraliter malo, sicut etiam discredere Trinitatem Personarum vel septenarium numerum sacramentorum, quia utrobique eadem est inhonestatis ratio in contemptu auctoritatis Dei revelantis consistens. — Ad instantiam vero in obiectione positam facilis responsio est, si modo aequivocationem removeas quae circa obiectum formale nonnunquam accidere solet. Nam sicut formale peccati quandoque opponitur ei quod est extra rationem peccati constitutivam (1), sic etiam formale obiectum actus humani dicitur per oppositionem ad illud quod est extra rationem obiecti considerati in esse moris. Cogita verbi gratia specialem malitiam furti quae consistit in accipiendo rem alienam: sane vero, nihil refert an

(1) Vide supra, pag. 43 et seq.

sit pecunia, vel ager, vel domus, aut aliquid aliud, sed sufficit ut habeatur ratio rei alienae, quae sola pertinet ad formale obiectum peccati in quantum huiusmodi. Sumendo igitur obiectum materiale pro eo quod mere subiective se habet ad id unde ratio malitiae vel laudis enascitur, specificatio actuum humanorum nunquam est a materiali obiecto, sed solum a formali. — Nunc autem formale obiectum quandoque etiam sumitur pro eo quod movet agentem ut finis operantis, materiale vero pro eo quod assumitur ut medium ad finem, et in hac acceptione specificatio non est a solo formali obiecto. Considerandum enim quod obiectum specificat, non praecise quia movet, sed quia terminat actum, nam actus assimilatur motui qui habet speciem a termino (1). Equidem fateri necesse est, actum semper specificari etiam a motivo, quia semper ad illud terminatur, imo multo magis, cum non terminetur ad medium, nisi ut stat sub ordine finis qui principaliter intenditur. Attamen, etsi secundario, adhuc vere in medium fertur voluntas agentis, et ideo actus contrahit specialem malitiam quae forte in eo continetur, ut sic maneat in tuto veritas vulgati axiomatis: finis non legitimat media.

Ad 4um dicendum quod *actus morales praecise in quantum*

(1) Nec obstat quod S. Thomas passim, a solo motivo speciem peccati desumere videatur, sicut cum art. 7 in corp., ait: « Patet quod haec « tria (peccatum cordis, oris, et operis), pertinent ad unam perfectam « peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant ». Et iterum, art. 8: « Ubicumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad pec- « candum, ibi est diversa species peccati ». Sciendum quippe est quod in his et similibus, nomine *motivi* non intelligitur praecise id quod movet ut finis operantis, sed intelligitur una specialis ratio obiectiva in quam feratur motus voluntatis. Cum enim aliquid boni in ea eluceat, semper habet in se unde possit movere et incliuare appetitum, etiamsi de facto non moveat operantem qui forte intendit alium finem. Unde, cum dicuntur peccata vel alii actus humani specifice distingui secundum motiva, sensus est quod distinguuntur secundum speciales rationes obiectivas ad quas actus voluntarii terminantur

huiusmodi, nonnisi ab obiecto specificari possunt, minime vero a principio activo vel impulsivo a quo exoriuntur. Et ratio est quia principium actuum moralium qua morales sunt, est libera voluntas, quae cum sit active indifferens, aequaliter se habet ad utrumlibet. Porro ex indifferenti specificativum sumi non potest, ut evidenter constat. — Sed alia ratio est de actu considerato in esse naturae, prout scilicet procedit a principio determinato ad unum. Unde Angelicus: « Principia activa natu« ralia, inquit (1), sunt determinata semper ad eosdem actus, « et ideo diversae species in actibus naturalibus attenduntur « non solum secundum obiecta quae sunt fines vel termini, « sed etiam secundum principia activa, sicut calefacere et in« frigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. « Sed principia activa in actibus voluntariis, cuiusmodi sunt « actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum, « et ideo ex uno principio activo vel motivo possunt diversae « species peccatorum procedere, sicut ex timore male humi« liante potest procedere quod homo furetur, quod occidat, « et haec eadem possunt procedere ex amore ». — Quapropter animadvertere hic iuvat quomodo ex communi doctrina de specificatione actuum nequaquam sequatur, actus supernaturales *qua supernaturales* desumere speciem suam ab obiecto. Non enim eadem est moralitatis et supernaturalitatis formalitas. Insuper principium supernaturale, puta habitus infusus vel quidquid supplet eius vices, minime indifferens est ad utrumque oppositorum; unde ratio non amplius applicatur. Nihil ergo mirum si multi theologi sentiant supernaturales actus virtutum non tam ab obiecto quam a principio elicitivo supernaturalitatem trahere: quod tamen ut obiter nunc dictum accipias, quia a quaestione satis complexa et praesenti indagini extranea oportet abstrahere.

Ad 5um dicendum quod omnes specificationes ex circum-

(1) S. Thom., hic, art. 3 in corp.

stantiis desumptae reducuntur ad eam quae est ex obiecto. Pro cuius evidentia praemittendum est, circumstantias ad actus morales per se pertinentes, illas solas esse quae ponunt aliquid repugnans regulae rationis et legis aeternae. Omissis autem eis quae sunt mere aggravantes, non relinquitur nisi duplex circumstantiarum genus, quarum aliae trahunt actum in aliam speciem moralem, aliae vero novam speciem disparatam ei superaddunt. Nam, ut dicitur *de Malo,* Quaest. 2, a. 6 ad 2um, non est inconveniens eumdem actum esse sub diversis speciebus peccati, quia species peccati non est species actus secundum suam naturam, sed secundum esse morale, quod comparatur ad naturam actus sicut quale ad substantiam, vel potius sicut deformitas qualis ad subiectum. Sicut ergo non est inconveniens quod idem homo sit caecus et surdus, ita non est inconveniens, eidem actui peccati diversas species morales inesse. — Nunc autem circumstantiae quae speciem moralem mutant, non sunt nisi *circumstantiae obiecti*, includendo in eis circumstantias actus externi quem quis intendit exercere, quia respectu actus interioris voluntatis, in quo sicut in radice peccatum consistit, actus externus se habet ut obiectum. Iam vero circumstantiae obiecti actum specificantes circumstant quidem obiectum in prima sui consideratione acceptum, et pro tanto circumstantiae nomen iure sibi vindicant; sed in ulteriori processu rationis accipiuntur ut ponentes in obiecto specialem quamdam convenientiam vel repugnantiam ad regulam morum (1). Et ideo evidens est quod non differt specificatio peccati ex circumstantiis obiecti a specificatione ex obiecto ipso, « quia circumstantia quae « dat speciem actui consideratur ut quaedam conditio obiecti, « et quasi quaedam specifica differentia eius » (2). — Circum-

(1) Cogita fornicationem prout cum persona alteri obligata vinculo coniugii, vel delectationem carnalem prout speciali lege voti ipsi peccanti vetitam, et sic de aliis.

(2) « Sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus for-

stantia autem quae speciei actus praeintellectae superaddit aliam speciem disparatam, non est nisi *circumstantia actus*, et haec est finis operantis, « sicut si quis furetur ut forni-« cetur, additur quaedam alia species peccati, propter actum « intentionis tendentem in malum finem ». Verum praedictus finis est obiectum intentionis, et ideo, licet non det speciem ut ponens aliquam conditionem circa obiectum actus furandi, actum tamen illum specificat secundum quod consideratur ut obiectum alterius actus circumstantis, cuius rationem furtum participat, utpote ab eo imperatum. Et sic iterum reducitur specificatio ad eam quae est ab obiecto.

Ad 6um denique dicendum quod in obligatione confitendi speciem peccati includitur obligatio declarandi id quod facit

« mis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis prout sunt « a ratione conceptae. Quia vero natura determinata est ad unum, nec « potest esse processus naturae in infinitum, necesse est pervenire ad « aliquam ultimam formam ex qua sumatur differentia specifica, post « quam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quod in « rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut « differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est deter-« minatus ad aliquod unum, sed quolibet dato, potest ulterius proce-« dere; et ideo, quod in actu uno accipitur ut circumstantia superad-« dita obiecto quod determinat speciem actus, potest iterum accipi a « ratione ordinante ut principalis conditio obiecti determinantis speciem « actus. Sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni, ex hoc « enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio « loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiae. Sed quia ratio « etiam de loco vel de tempore et aliis huiusmodi ordinare potest, con-« tingit conditionem loci circa obiectum accipi ut contrariam ordinis « rationis, puta quod ratio ordinat iniuriam non esse faciendam loco « sacro. Unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem re-« pugnantiam ad ordinem rationis. Et ideo locus qui prius considera-« tur ut circumstantia, nunc consideratur ut principalis conditio obiecti « rationi repugnans. Et per hunc modum, quandocumque aliqua circum-« stantia respicit specialem ordinem rationis, vel pro, vel contra, oportet « quod circumstantia det speciem actui morali vel bono vel malo ». S. Thom. 1-2, Quaest. 18, art. 10.

peccatum in sua specie completum. Sciendum enim est quod aliqua peccata sunt quae perficiuntur solo corde, ut haeresis, delectatio morosa, et alia eiusmodi; unde si addatur opus externum, utputa si haeresis manifestetur in sermone, tunc est novum peccatum omnino distinctum a priori, et ex consequenti distincte in confessione manifestandum. Alia autem peccata sunt quae perfectionem sui non habent nisi in opere, sicut furtum, adulterium, fornicatio, homicidium, etc., et in hoc genere peccatum cordis et peccatum operis non differunt ut peccata diversarum specierum, sed sicut incompletum et completum in eadem specie. « Aliqua, inquit S. Thomas (1), inveniuntur differre specie dupliciter: uno modo, ex eo quod utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo, prout secundum diversos gradus in aliqua generatione vel motu accipiuntur diversae species, sicut aedificatio est completa generatio domus, collocatio autem fundamenti et erectio parietis sunt species incompletae.... Sic igitur peccatum dividitur per haec tria, scilicet peccatum cordis, oris, et operis, non sicut per diversas species completas, nam consummatio peccati est in opere; unde peccatum operis habet speciem completam. Sed prima inchoatio eius est quasi fundatio in corde, secundus autem gradus eius est in ore, tertius autem gradus iam est in consummatione operis. Et sic, haec tria differunt secundum diversos gradus peccati ». Itaque necessitas aperiendi in confessione exsecutionem operis, non est quia exsecutio trahit in aliam speciem, sed quia id quod ad speciem pertinet nondum satis innotescit, praetermisso eo unde peccatum habet ut sit in esse specifico completum, et ideo ratio obiecta non concludit.

Recte igitur ad distinctionem specificam peccatorum pertinere dicitur divisio qua dividuntur in spiritualia et carnalia

(1) S. Thom. hic, art. 7 in corp.

(art. 2), in peccata contra Deum, contra seipsum, et contra proximum (art. 4), item in peccata superabundantiae et defectus; non autem divisio secundum causas impulsivas (art. 3), vel secundum omissionem et commissionem quando omissio et commissio ex sese ad idem ordinantur (art. 6). Prior enim illa divisio sumitur ex obiectis, minime vero haec posterior.

Denique animadvertes quod etsi peccatum veniale et peccatum mortale differant in infinitum ex parte inordinationis (1), nihil tamen prohibet quominus venialia ad genus et speciem mortalium peccatorum aliquo modo pertineant. Ratio est quia specificatio sumitur ex parte conversionis ad obiectum actus. Sed peccatum mortale et peccatum veniale quandoque conveniunt in eodem genere obiecti, sicut in hoc quod est accipere alienum, imo etiam in eodem obiecto simpliciter, nam primus motus semideliberatus circa adulterium est peccatum veniale. Non tamen pertinent ad idem genus vel eamdem speciem nisi omnino secundum quid, sicut perfectum generis et imperfectum, quatenus scilicet in veniali obiectum est in se imperfectum ratione parvitatis materiae, vel certe est imperfecte volitum ratione defectus sufficientis deliberationis. De quo iterum infra, ubi ex professo natura venialis peccati exponetur. Nunc de comparatione peccatorum ad invicem agendum est. Hinc:

(1) « Cum peccando fit aversio a fine, est peccatum mortale; cum autem peccando aversio non simpliciter, sed quaedam fit, citra tamen « *postergationem* finis, fit veniale, circa quodcumque obiectum haec accidant ». Caietanus in Comment. huius quaestionis, art. 5.

THESIS III.

(Quaest. 73)

Non omnia peccata mortalia sunt inter se paria, sed dantur alia aliis graviora, sive ex genere suo, sive ex circumstantiis intra eamdem speciem aggravantibus, sive demum ex maiori intensione voluntatis.

§ 1.

Haec positio est contra Stoicos et quosdam antiquos haereticos quos refert et confutat S. Thomas, *de Malo*, Quaest. 2, a. 9. Sed et expresse tradita invenitur in Scripturis. Dicitur enim Ioan. XIX-11: « Qui me tradidit tibi, maius peccatum « habet ». Et iterum, Matth. V-22: « Omnis qui irascitur fratri « suo, reus erit iudicio. Qui autem dixerit raca, reus erit con- « cilio. Qui autem dixerit fatue, reus erit gehennae ignis ». Accedunt etiam omnia loca ubi poenae inferni inaequales esse asseruntur: « Verumtamen, inquit Matth. XI-22, Tyro et Si- « doni remissius erit in die iudicii quam vobis ».

Ratio autem intrinseca sequitur ex dictis, quia gravitas peccati ex quantitate inordinationis manifeste sumenda est. Porro in moralibus inordinatio non est pura privatio, sed privatio semper retinens aliquid de ordine rationis, ut supra in prolegomeno ostensum est. Et ideo suscipit magis et minus ex parte eius quod remanet de opposito, ut scilicet quanto plus tollitur de rectitudine actus, tanto etiam longius a Deo fine ultimo recedatur, tantoque gravior incurratur reatus. « Stoici, inquit « S. Thomas (1), ducebantur ex hoc quod considerabant pec- « catum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus « a ratione; unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio « susciperet maius et minus, posuerunt omnia peccata esse

(1) S. Thom., hic art. 2.

« paria. Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex pri-
« vationis genus. Est enim quaedam simplex et pura privatio
« quae consistit quasi in corruptum esse, sicut mors est pri-
« vatio vitae, et tenebra est privatio luminis; et tales priva-
« tiones non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum
« est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis
« primo die mortis et tertio vel quarto, quam post annum
« quando iam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est
« magis tenebrosa domus si lucerna sit operta pluribus vela-
« minibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen
« intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed ali-
« quid retinens de habitu opposito, quae quidem privatio magis
consistit in corrumpi quam in corruptum esse.... Huiusmodi
« autem privationes recipiunt magis et minus ex parte eius
« quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad
« aegritudinem vel turpitudinem, utrum plus vel minus a de-
« bita commensuratione humorum vel membrorum recedatur...
« Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in
« eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter
« ordo rationis tollatur... Et secundum hoc dicendum est quod
« non omnia peccata sunt paria ».

Dices: *Non datur infinitum infinito maius. Sed gravitas cuiuslibet peccati mortalis est infinita, propter offensam Dei quae in eo continetur. Ergo in gravitate peccatorum mortalium diversi gradus nequaquam esse possunt.*

Respondeo, infinitatem peccati non esse infinitatem simpliciter, ad quam non sufficit infinitas dignitatis ex parte offensi, sed necessaria etiam esset ex parte offensoris adaequata cognitio maiestatis quam contemnit. Quare infinitas ista non est nisi secundum quid, videlicet per comparationem ad obsequia et satisfactiones purae creaturae, a quibus quantumvis perfectione et numero crescentibus divina iniuria nunquam compensari potest, ut in materia de Incarnatione explicari solet (1).

(1) Cf. *de Verbo incarnato,* Quaest. 1, Thes. 2.

Porro omne infinitum secundum quid, est finitum simpliciter, adeoque in suo genere diversitatem graduum admittit, praesertim si, ut in casu, non alia de causa rationem infinitatis prae se ferre dicatur, nisi quia gravitate sua transcendit omnem assignabilem quantitatem reparationis quae ab hominibus possit Deo offerri.

Dices iterum: *In quolibet peccato mortali ratio mali et gravitas est ex hoc quod avertit se a Deo. Sed aversio a Deo ultimo fine est simplex privatio conversionis, quae ex sui ratione magis et minus non suscipit. Ergo omnia mortalia peccata in gravitate aequalia sunt.*

Respondeo: *Dist. mai.* Ratio mali et gravitas est ex hoc quod se avertit a Deo fine ultimo, aversione quae sit secundum se voluntaria, *neg. mai.* Aversione quae non est voluntaria nisi prout involvitur in prosecutione cuiusdam boni, vel veri vel apparentis, *conc. mai.* — Et similiter distinguenda minor. Aversio non susciperet magis et minus, si esset voluntaria directe et secundum se, *conc.* Si est voluntaria tantummodo ratione conversionis ad aliquod commutabile bonum, *neg.* Sic enim evidens est quod quanto magis bonum istud opponitur ultimo fini per maiorem contrarietatem ad bonum charitatis, tanto etiam magis peccator a Deo se elongat. Et ad eamdem conclusionem devenitur si consideretur maior minorve intensitas cum qua homo adhaeret creaturae, rectitudinis regula praetermissa.

Dices tertio: *Omnia peccata mortalia contrariantur substantiae charitatis; ergo omnia eiusdem gravitatis sunt.*

Respondeo: *Dist. antec.* Omnia peccata mortalia eodem modo contrariantur substantiae charitatis, *neg. antec.* Diverso modo, id est, vel directe vel indirecte, et si solum indirecte, vel plus vel minus, secundum quod bonum a peccatore concupitum plus minusve opponitur Deo ut summo ac supremo diligibili, *conc. antec.* Unde negatur consequentia. — Et re quidem vera, peccatum directe charitati oppositum non est

nisi peccatum quo odio habetur Deus, quia contrarium amoris odium est. Et licet non possit odio haberi Deus praecise ut Deus, sed ut privativus commutabilis boni nimis amati a peccatore, adhuc tamen charitas et odium circa idem *obiectum quod* versantur, et hoc sufficit ad directam oppositionem. — Indirecte autem charitati opponitur omne peccatum quo quis, etsi Deum non oderit, nihilominus postposito Deo, magis appretiative amat aliquod bonum creatum. Et in hoc ordine iterum multi gradus assignari possunt; nam aliqua sunt peccata quae etsi non habeant directam oppositionem ad charitatem, directe tamen opponuntur aliis officiis circa Deum, puta fidei vel religioni, et ista magis repugnant subiectioni hominis ad verum ultimum finem humanae vitae, quam si solum subverterent medium tendendi in ipsum. Plus enim elongatur ab amando Deo super omnia, qui vult esse independens a Deo veritate prima per incredulitatem, quam qui solum perrumpit foedus societatis hümanae subripiendo rem alienam. Quare, hisce principiis innitendo, pronum est determinare unde accipi debeant gradus gravitatis in peccato.

§ 2.

Primo accipitur *ex genere seu specie peccati*, ac per consequens, ex morali specie obiecti; actus enim speciem habet ex obiecto, ut in propositione praecedenti dictum est. « Gravitas « ergo peccati quam habet ex specie sua attenditur ex parte « obiecti sive materiae, et secundum hanc considerationem « gravius peccatum dicitur ex suo genere, quod maiori bono « virtutis opponitur. Unde cum bonum virtutis consistat in « ordinatione amoris, ut Augustinus dicit, Deum autem super « omnia diligere debeamus, peccata quae sunt (directe) in Deum, « sicut idololatria, blasphemia, et huiusmodi, secundum suum « genus sunt reputanda gravissima. Inter peccata autem quae « sunt in proximum, tanto aliqua sunt aliis graviora, quanto

« maiori bono proximi opponuntur. Maximum autem bonum « proximi est ipsa vita hominis, cui opponitur peccatum ho« micidii quod tollit actualem hominis vitam, et peccatum « luxuriae quod opponitur vitae hominis in potentia, quia est « inordinatio quaedam circa actum generationis humanae. « Unde inter omnia peccata quae sunt in proximum, gravius « est homicidium secundum genus suum, et secundum locum « tenet adulterium, et fornicatio, et huiusmodi peccata car« nalia; tertium autem locum tenet furtum, et rapina, et hu« iusmodi, per quae in exterioribus bonis laeditur proximus. « In singulis autem horum generum sunt diversi gradus, in « quibus mensuram peccati secundum genus suum oportet « accipere secundum quod bonum oppositum magis vel minus « per charitatem debet amari » (1).

Secundo accipitur peccati gravitas ex circumstantiis quae dicuntur simpliciter aggravantes, quia vel augent deformitatem provenientem ex alia circumstantia, vel multiplicant rationem peccati in eadem specie. « Circumstantia tripliciter se habere « potest ad actum peccati. Quandoque enim neque variat spe« ciem, neque aggravat, sicut percutere hominem indutum « veste alba vel rubra. Quandoque vero speciem peccati con« stituit, sive actus cui advenit circumstantia ex suo genere « indifferens sit, sicut cum aliquis levat festucam de terra in « contemptum alterius, sive sit bonus ex genere, sicut cum « aliquis dat eleemosynam propter laudem humanam, sive sit « malus ex genere et addatur sibi alia species malitiae ex cir« cumstantia, sicut cum aliquis furatur rem sacram. Aliquando « vero aggravat quidem peccatum, non tamen constituit pec« cati speciem, sicut cum aliquis furatur multum. Et huius « diversitatis ratio est, quia si circumstantia adveniens actui « indifferenter se habeat quantum ad rationem, talis circum« stantia nec dat speciem peccato, nec aggravat. Si vero dit-

(1) S. Thom., *de Malo*, Quaest. 2, art. 10.

« ferentiam aliquam habeat per comparationem ad rationem, « aut importat aliquid repugnans rationi primo et per se, et « tunc dat peccato speciem, sicut accipere alienum ; aut primo « et per se non importat aliquid rationi repugnans, sed per « comparationem ad id quod primo et per se rationi repugnat, « aliquam repugnantiam habet ad rationem, sicut accipere ali- « quid in magna quantitate nihil repugnans rationi potest dici, « sed accipere alienum in magna quantitate dicit maiorem re- « pugnantiam ad rationem. Unde ista circumstantia aggravat « peccatum, in quantum est determinativa illius circumstantiae « quae dabat speciem peccato » (1). Potest etiam gravitas maior accidere ex circumstantia multiplicante rationem peccati, « sicut si prodigus det quando non debet et cui non « debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si « solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius, « sicut etiam aegritudo est gravior quae plures partes corporis « inficit » (2).

Tertio demum peccati gravitas sumitur ex intensione voluntatis; ex quo fit ut plerumque plus peccet qui peccat voluntate et actu, quam qui sola voluntate. « Sunt enim aliqui « actus peccati delectabiles in quibus voluntas augetur quasi « remoto freno rationis quae ante actum aliqualiter remurmu- « rabat; qualitercumque autem sit inaequalitas voluntatis est « inaequalitas peccati » (3). Et ex eadem ratione provenit quod peccata carnalia, ut plurimum, minoris culpae sint quam spiritualia, quia in carnalibus plura sunt incentiva voluntatem ad peccandum inclinantia praeter naturam et ordinem voluntatis quae nata est moveri libere ex seipsa secundum iudicium rationis. Porro quidquid minuit voluntarium minuit in eadem proportione et peccati gravitatem.

(1) S. Thom. ibid. a. 7, in corp.

(2) S. Thom. hic, art. 7.

(3) S. Thom. *de Malo*, q. 2, a. 2, ad 8um.

QUAEST. LXXIV-LXXXIV.

DE SUBIECTO ET CAUSIS PECCATORUM.

Deinde considerandum est de subiecto et causis actuum peccati. In quo quidem, omissis iis quae vel sunt facilioris intellectus, vel originale peccatum specialiter respiciunt, vel denique ad materiam theologiae moralis exclusive pertinent, haec pauca sufficiet animadvertere.

§ 1.

Actus peccati est operatio voluntaria debito ordine carens. Operatio autem voluntaria dicitur non tantum quasi elicita a voluntate, sed etiam quasi ab eadem imperata. Unde subiectum actus peccati non est sola voluntas, sed omnis etiam potentia quae nata est, vel moveri ad actus suos per voluntatem, vel ab eis ponendis impediri.

Considerandum tamen est quod si de subiecto peccati loquamur, *cui peccatum attribuitur,* sic subiectum peccati non est nisi potentia principaliter operans, quia « actio magis attribui- « tur principali et primo agenti quam instrumento », ut dicitur *de Malo*, Quaest. 7, a. 6 in corpore. — Hinc PRIMO, subiectum peccati hoc modo acceptum non debet reponi in exterioribus membris corporis, quae utpote mera organa, comparantur ad animam moventem sicut servus qui agitur et non agit (1). — Hinc SECUNDO, subiectum peccati potest esse sensualitas prout est participative rationalis et libera, si quando inordinate se

(1) « Membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; « unde et comparantur ad animam moventem sicut servus qui agitur et « non agit. Potentiae autem appetitivae interiores comparantur ad ra- « tionem quasi liberae, quia agunt quodammodo et aguntur ». S. Thom., hic, Q. 74, a. 2, ad 3um.

moveat praeter regulam rationis cui nata est obedire (1). — Verum TERTIO, peccatum quod sensualitati attribuitur, non potest esse nisi veniale, quia in motum sensualitatis inordinatum vel consentit voluntas plene deliberata, vel secus. Si consentit, iam non sensualitati ut principaliter agenti attribui debet peccatum, sed voluntati seu rationi quae circa delectationem malam immoratur nec eam repellit, « tenens et vol« vens libenter quae statim ut attigerunt animum, respui « debuerunt », ut Augustinus dicit, l. 12 de Trin. c. 12. Si secus, potest equidem sensualitati tanquam principali peccatum attribui, eo quod deest simpliciter dictus rationis consensus ; verum in his rerum adiunctis, locum amplius non habet aversio ab ultimo fine, quae in omni et solo mortali peccato invenitur (2). — Quapropter QUARTO, mortale peccatum nonnisi in voluntate et ratione est; voluntatem dico et rationem, pro quanto motus voluntatis potest dici rationalis, et actus rationis voluntarius (3). — Sed QUINTO, quia ratio versatur tam circa divina quam circa temporalia, et sic distinguitur in superiorem et inferiorem, dicendum est peccatum mortale esse proprie in ratione superiori, ad quam cum pertineat consideratio ultimi finis et legis aeternae in hunc ipsum finem dirigentis, pertinet etiam ordinare omnia inferiora secundum rationes quae in lege illa continentur (4). — Nihilominus SEXTO, per hoc non excluditur quin ratio superior possit esse subiectum peccati etiam venialis ex genere suo, si forte deliberate consentiat iis quae ex sese sunt praeter, et non contra ordinem finis ultimi cui conspiciendo intendit (5). — Quin imo SEPTIMO, circa ipsum proprium eius obie-

(1) S. Thom. ibid. art. 3.

(2) Ibid. art. 4.

(3) Ibid. art. 5, ad 2um.

(4) S. Thom. hic, Quaest. 74, art. 7.

(5) Ibid. art. 9.

ctum, propter imperfectionem actus, veniale peccatum in ea esse contingit, sicut cum quis habet semideliberatum motum infidelitatis, vel desperationis, vel blasphemiae, aut si quid aliud eiusmodi (1).

§ 2.

De causis peccati adhuc brevior sermo nobis esse debet. Constat quippe peccatum habere causam, et maxime *causam interiorem,* cum causa sufficienter complens peccatum sit sola voluntas, quae tamen in volendo regulatur ex iudicio rationis, et saepe trahitur ex inclinatione appetitus sensitivi. Et ideo tres praecipuae peccatorum causae interiores recensentur: IGNORANTIA ex parte rationis, infirmitas seu PASSIO ex parte appetitus sensitivi, ac demum MALITIA ex parte voluntatis. Dicitur autem peccatum esse ex certa malitia, quando voluntas ex seipsa in malum movetur, et non ex incentivo passionis quasi extrinseco impulsu ad peccandum. Sed haec in theologia morali ex professo explicantur.

De causis *exterioribus* dicendum est quod sunt vel homo vel daemon, suggerendo, suadendo, et tentando; nullo autem modo Deus, tametsi Deus sit causa prima totius actionis in esse physico consideratae, iuxta superius declarata in prolegomeno § 2.

Denique de causa peccati *secundum quod unum peccatum ex alio oritur,* observa originem eiusmodi multiplici modo considerari posse, sed praesertim in quantum obiectum unius peccati in finem alterius ordinatur; et quia in moralibus species est ab obiecto, ideo haec est formalis et completa origo peccati ex peccato, a qua vitium *capitale* nominatur. Porro, « salvatur ibi metaphora *capitis,* secundum quod principem « alicuius exercitus caput in exercitu dicimus, quia princeps

(1) Ibid. art. 10.

« exercitus est ad cuius bonum totus exercitus ordinatur, ut « ex 12 Metaphysicorum patet; et per hunc modum illud vi- « tium ad cuius finem alia ordinantur, caput eorum dicitur. « Et ideo Gregorius ponit vitia capitalia quasi duces, et alia « vitia quae ex eis oriuntur, ponit exercitum eorum ». De quibus legendus est S. Thomas, tum hic, tum praesertim *de Malo,* Quaest. VIII-XV, ubi etiam maxime illustrat fundamentale principium quo peccata ex genere suo mortalia, ab iis quae sunt ex genere venialia discernuntur.

CAPUT SECUNDUM

DE HIS QUAE ACTUM PECCATI CONSEQUUNTUR

Deinde considerandum est de effectibus actus peccati, et primo de corruptione naturae. Porro in bonis naturae recensentur, tum ipsa principia naturae constitutiva et proprietates ex his causatae, sicut potentiae animae et alia huiusmodi, tum inclinatio ad virtutem quam homo ex natura habet secundum quamdam inchoationem (1), tum denique gratuitum

(1) « Aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter, inquit S. Tho- « mas, 1-2, Q. 63, a. 1: uno modo ex natura speciei, alio modo ex na- « tura individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam « formam, individuatur vero secundum materiam, forma vero hominis « est anima rationalis, materia vero corpus : ideo id quod convenit ho- « mini secundum animam rationalem est ei naturale secundum rationem « speciei, id vero quod est ei naturale secundum determinatam corporis « complexionem, est ei naturale secundum naturam individui.... *Utroque « autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem.* « Secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis in- « sunt naturaliter quaedam principia naturaliter cognita tam scibilium « quam agendorum, quae sunt quaedam seminaria intellectualium vir- « tutum et moralium.... Secundum vero naturam individui, in quantum « ex corporis complexione aliqui sunt dispositi vel melius vel peius ad « quasdam virtutes.... Sic ergo patet quod virtutes in nobis sunt a na- « tura secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum « perfectionem, praeter virtutes theologicas quae sunt totaliter ab ex- « trinseco ».

originalis iustitiae donum quod fuit in primo homine toti naturae humanae collatum. Primum igitur ex his tribus nec tollitur nec diminuitur per peccatum, tertium vero per peccatum primi parentis totaliter ablatum est; sed bonum medium scilicet inclinatio ad virtutem, etsi non possit totaliter consumi quia semper manet eius radix in natura rationali, imminuitur tamen per peccatum personale. Ratio est quia per actus humanos fit quaedam inclinatio ad similes actus, et inclinatio ad unum contrariorum minuit inclinationem ad aliud, ut constat. Quapropter omnia vulnera quae consecuta sunt ex peccato originali, *proportionaliter* etiam in actuali peccato considerantur. « Per iustitiam originalem perfecte ratio conti-« nebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficie-« batur ei subiecta. Haec autem originalis iustitia subtracta est « per peccatum primi parentis, et ideo omnes vires animae « remanent quodammodo destitutae proprio ordine quo ordi-« nantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio animae « dicitur. Sunt autem quatuor potentiae animae quae possunt « esse subiecta virtutum: scilicet ratio in qua est prudentia, « voluntas in qua est iustitia, irascibilis in qua est fortitudo, « concupiscibilis in qua est temperantia. In quantum ergo « ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignoran-« tiae. In quantum vero voluntas destituitur ordine ad bo-« num, est vulnus malitiae. In quantum vero irascibilis desti-« tuitur suo ordine ad arduum, est vulnus infirmitatis. In « quantum vero concupiscibilis destituitur ordine ad delecta-« bile moderatum ratione, est vulnus concupiscentiae. Sic « igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanae na-« turae ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bo-« num virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, « etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequen-« tia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur prae-« cipue in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et maior « difficultas bene agendi accrescit, et concupiscentia magis

« exardescit » (1). Unde Scriptura, Eccli. XXI, 2-5, gravissimis verbis nos admonet: *Quasi a facie colubri fuge peccata, et si accesseris ad illa suscipient te. Dentes leonis dentes eius interficientes animas hominum; quasi rhomphaea bis acuta omnis iniquitas, plagae illius non est sanitas.*

Sed cum in his nihil occurrat quod specialem requirat expositionem, dicendum est potissimum de duplici reatu qui in anima ex actu peccati relinquitur, et primo quidem de reatu culpae.

QUAEST. LXXXVI.

DE REATU CULPAE ET MACULA PECCATI

De eo nunc defectu agimus, quem peccati actus inducit, et a quo homo usquedum remissionem sit consecutus, habitualiter peccator denominatur. Dicitur **reatus culpae** vel **peccatum habituale** (2), et non differt secundum rem a

(1) S. Thom., hic, art. 3 in corp. — Quoad ea quae ibi habentur de subiecto moralium virtutum, nota quod subiectum habitus qui simpliciter virtus dicitur, non potest esse nisi voluntas, vel aliqua alia potentia prout est mota a voluntate. Unde prudentia est in intellectu secundum quod habet ordinem ad voluntatem; et similiter fortitudo et temperantia sunt in appetitu sensitivo, id est in irascibili et concupiscibili, secundum quod sensitivus appetitus natus est moveri per appetitum rationalem. De his cf. 1-2, Quaest. 56, a. 3 et 4.

(2) Cave ne confundas peccatum habituale de quo nunc loquimur, cum habitibus vitiosis qui ex frequentatione actuum peccati generantur. Differt enim ab eis quantum ad causam, et quantum ad essentiam, et quantum ad effectus. *Quantum ad causam,* quia peccatum habituale consequitur quemlibet actum peccati; habitus vitiosus non causatur nisi ex repetitione peccatorum eiusdem speciei. *Quantum ad essentiam,* quia habitus vitiosus est quaedam physica dispositio, in potentiis animae quae ad actum peccati concurrunt subiectata; peccatum vero habituale nihil physicum in anima ponit praeter gratiae privationem. *Quantum ad effectus,* quia

macula peccati de qua S. Thomas in praesenti. Ratione tamen distinguitur quatenus eadem privatio prout tollit ordinem ad Deum finem ultimum, consideratur ut *culpa*, et prout tollit decorem animae debitum, consideratur ut *macula*. Uterque ergo respectus est singillatim declarandus. Sit itaque primo :

THESIS IV.

Peccatum habituale, formali quidem significatione dicit statum culpabilitatis et aversionis a Deo, qui per actum peccandi inducitur. Significatione vero materiali, in praesenti ordine naturae elevatae, dicit privationem gratiae sanctificantis prout dependentem ab actu voluntario qui praecessit, et adhuc imputabiliter quoad sequelas in esse perseverat.

Veritatem peccati habitualis multae auctoritates Sacrae Scripturae attestantur. Nam in Scripturis, « quaedam peccata « dicuntur actualia..., alia vero habitualia, sive in modum « habitus inhaerentia. De actualibus loquitur Ioannes in prima « epistola c. 3, cum ait: *Omnis qui facit peccatum, non est ex « Deo.* De habitualibus autem, cum ait eodem loco : *Et scitis « quoniam in hoc ille apparuit, ut tollat peccata nostra,* quae « scilicet adhuc in modum habitus in nobis manent. Item « Isaias c. 17, cum inquit : *Hic est omnis fructus, ut tollatur « peccatum.* Item David, Psalm. 50: *Et a peccato meo munda « me.* Et denique omnia Scripturae testimonia quibus signi- « ficatur homo habere peccata personalia, vel mundari, libe- « rari, aut ablui ab illis tanquam adhuc in animo haerentibus, « ad eiusmodi genus peccatorum accommodanda sunt. Nam

peccatum habituale facit hominem damnationi obnoxium, dum e contra contingere potest ut nihil damnationis sit in eo qui adhuc multis habitibus vitiosis implicatur.

« actus pravus, cum illico transeat, non tollitur postea velut « aliquid animo haerens, sed peccatum in modum habitus « manens. Atqui hoc peccati genus est illud a quo quis vere « nominatur et est peccator, etiam post peractum opus pra- « vum (1).

Nunc autem, ut eius quidditas declaretur, in primis considerandum est quod peccati actus est violatio divinae legis, seu voluntaria eius transgressio. Est etiam, et ex consequenti, offensa sive iniuria illata Deo, quia per peccati actum abiicitur finis ille ad quem ordinat lex divina, qui est Deus ipse, ut postposito Deo, finis collocetur in creatura. Atqui, ait S. Thomas, *de Verit.* Q. 28, a. 3: « Quicumque rem aliquam digniorem « indigniori postponit, iniuriam ei facit, et tanto amplius, « quanto res est dignior. Quicumque autem in re temporali « finem sibi constituit, ex hoc ipso quantum ad affectum suum « praeponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam « Creatorem; finis enim est quod maxime diligitur ».

Insuper considerare oportet quod omne delictum contra legem quam dictat conscientia, omnis offensa contra Deum, postquam transiit actu, remanet in suo morali effectu, qui est debitum sustinendi imputationem culpae, quamdiu non intercesserit, vel aequivalens ex parte delinquentis satisfactio, vel certe aliqualis retractatio coniuncta cum liberali eius ad quem pertinet, condonatione. Id namque sensus communis docet, id omnia iura velut inconcussum principium habent.

Denique, prae oculis habendum est quod cum de mortalibus peccatis agitur, *condigna* quidem satisfactio a puro homine nequaquam dari potest, uti nunc suppono ex dictis de convenientia incarnationis. Potest nihilominus dari satisfactio ad destructionem reatus *de congruo* sufficiens, et haec est perfecta contritio, in qua, etsi non condignitatis, at certe proportionalitatis cuiusdam, respectu condonationis offensae,

(1) **Gregorius de Valentia**, tom. 2, D. 6, q. 2.

aequalitas attenditur. Etenim aequalitas proportionalitatis tunc habetur, quando aequaliter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Atqui revera, sicut contritio perfecta se habet ad possibilitatem peccatoris, sic offensae condonatio se habet ad id quod decet Deum, quatenus peccator non potest plus, et Deum non decet minus. Non enim salva maneret divinae bonitatis ratio, si peccatori rectificanti se circa ultimum finem, seseque denuo convertenti ad Deum ex toto corde, adhuc remaneret offensa non remissa. Et hoc sensu dici solet quod contritio amore perfecta expellit ex natura rei culpae reatum. Est demum et alia *retractatio imperfecta,* per quam scilicet abiicitur peccati affectus, nondum tamen ex motivo amoris Dei super omnia. Quae etsi neque ex natura rei, neque ex iure positivo sufficiens sit ad ablationem reatus, tollit tamen obicem impedientem ne per opus operatum, id est per sacramentum tanquam Dei instrumentum, remissio perficiatur, ut suo loco apparebit. Verum, praeter haec, nulla possibilitas cessationis imputabilitatis culpae, et quamdiu imputabilitas non cessat, tamdiu perdurat reatus seu status culpabilitatis (1).

Quibus suppositis, dico: Peccatum habituale nihil aliud est quam peccatum actuale, reatu manens. Sed peccatum actuale consistit in actu transeunte avertendi se a Deo, per volun-

(1) Nota quod imputabilitas dupliciter accipitur. Primo est imputabilitas peccati considerati in se, id est in sua actualitate transeunte, et per ordinem ad instans in quo commissum est. Et ista est inauferibilis. Secundo est imputabilitas peccati considerati in suis sequelis, id est, in eo quem induxit culpabilitatis statu, et per ordinem ad durationem quae instans commissionis consequitur. Et ista est auferibilis per satisfactionem et condonationem, quia satisfactio et condonatio vere destruit culpam, non quidem in se, faciendo ut quod commissum est, commissum non fuerit, aut non ab eo commissum qui reapse commisit; sed in suis consequentiis, faciendo ut in posterum amplius non valeat ad perseverantiam moralis status quem prius induxerat.

tariam conversionem ad bonum creatum. Oportet igitur ut habituale peccatum formaliter sit status aversionis a Deo, dependens ab actione peccaminosa, secundum quod in ordine ad suas sequelas manet non destructa. Habes itaque assignatam formalem nominis significationem, cum de habituali culpa sermo est.

At vero, bene notavit S. Thomas, *de Pot.* Q. 9, a. 4, quod aliud est loqui de formali ratione alicuius nominis, aliud vero de eo in quo talis ratio salvatur. Sicut hoc nomen *persona,* formali quidem significatione importat distinctum subsistens in natura intellectuali, significatione vero materiali in divinis dicit relationem, quatenus in Deo nihil aliud praeter relationem potest esse distinctum. Et aliquid simile contingit in praesenti. Si enim loquamur de formali significatione huius nominis *habituale peccatum,* nonnisi una est, et semper eadem. Verumtamen non in eodem verificatur pro duplici hypothesi naturae purae vel elevatae. Nam certe, homo in praesenti ordine est habitualiter conversus ad finem suum, per supernaturalem habitum gratiae et charitatis. Ergo et ab eodem fine habitualiter aversus, per hoc quod gratia sanctificante privatur. Ergo etiam, in hac ipsa privatione peccatum habituale nunc consistat necesse est. Non tamen in ea praecisive sumpta, sed sumpta cum eo quod est ratio eius, id est, cum actu voluntario malo, secundum quod in esse morali imputabilitatis adhuc perseverat. Nam « privatio gratiae non habet « rationem culpae, sed poenae, nisi in quantum est ex vo« luntate » (1).

Quae igitur cum ita sint, statim liceat concludere quod in praesenti ordine, remissio culpae consistit in duobus inseparabiliter connexis : Tum in hoc quod offensa per condonationem destruitur, ut non valeat amplius ad effectum constituendi hominem in statu aversionis a Deo ; tum in hoc quod

(1) In II, D. 33, a. 1 ad 2um.

ipse status aversionis aufertur per reordinationem hominis ad Deum (1). Quorum utrumque fit formaliter per infusionem gratiae. Nam si consideretur infusio gratiae ut a Deo, sic importat receptionem in amicitiam, et receptio in amicitiam formaliter aufert offensae imputabilitatem. Si autem consideretur ut in homine, sic importat inductionem status conversionis ad Deum, et inductio status conversionis ad Deum formaliter aufert statum aversionis a Deo, ut in terminis constat. Sed de his alias.

Interim vero cavendum est ne in reatu culpae sola consideretur absolute sumpta gratiae privatio, sed per prius atten-

(1) Cf. S. Thom. *de Verit.* Q. 28, a. 6, ubi comparat remissionem culpae ablationi umbrae. Sicut, inquit, ablatio umbrae importat non solum remotionem tenebrae, sed remotionem corporis impedientis diffusionem luminis: ita remissio culpae non solum importat ablationem absentiae gratiae, sed ablationem impedimenti gratiae quod erat ex actu peccati praecedente, non ut actus ille non fuerit, quia hoc est impossibile, sed ut propter illum influxus gratiae non impediatur.

Notabis etiam, quid distat inter *condonationem offensae* de qua nunc sermo, et *non imputationem eius sensu protestantico intellectam*. Nam illa condonatio, quae semper supponit mutationem voluntatis in peccatore, dicit veram destructionem debiti super quo imputatio fundatur, ut scilicet vere, et non fallaciter cesset imputari id quod reipsa imputabile amplius non est. In systemate autem protestantico, cum nihil omnino mutetur, nec in voluntate nec in statu peccatoris, ista quam dicunt, *non imputatio*, plena est falsitatis, quia per illam non imputantur ea quae semper manent imputabilia et imputanda, permanente scilicet fundamento seu debito imputationis. Sed in hunc suum errorem inductus est Lutherus per hoc quod dicitur in Psalmo: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*, non intelligens quod cum de non imputatione Dei agitur, necessario est accipienda talis non imputatio, quae sit efficax suae veritatis, ac per hoc, destructiva reatus, quo perdurante, mendax esset imputatio iustitiae, seu non culpabilitatis. Unde, praescindendo etiam ab eo quod in remissione culpae addit praesens nostra ad supernaturalem ordinem elevatio, evidenter falsa et erronea est protestantium de iustificatione opinio. — Cf. S. Thom. 1-2, Q. 113, a. 2 ad 2um.

denda ratio privationis, quae in aliqua actus voluntarii imputabilitate consistit. Alias, nec staret culpae formalitas, nec possibile esset reatus peccatorum multiplicari, aut reatum unum alio graviorem exsistere. Quippe, privatio gratiae secundum se, nonnisi una est, nec maior in uno, nec minor in altero. Nunc autem si gratiae destitutio rationem culpae non habet nisi in sua connexione cum voluntariis actibus imputabiliter (sensu declarato) perstantibus, apparet quomodo ex hac parte, reatus peccatorum tam numero quam gravitate distinguantur. Et idem proportionaliter sentiendum est quoad maculam peccati, de qua sit sequens propositio.

THESIS V.

Macula peccati est re idem cum culpa habituali, sed ratione differt, et ideo dupliciter potest peccatum auferri, vel per modum ablutionis maculae, ut fit in Baptismo, vel per modum remissionis culpae, ut in sacramento Poenitentiae.

Peccatorum maculas omnes fere paginae Scripturae commemorant. Nam Ezech. XXXVI-25, de futuro baptismo Novae Legis dicitur: *Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris*. Et Isai. IV-4: *Si abluerit Dominus sordes filiarum Sion*. Et iterum Iosue XXII-17: *An parum vobis est quod peccatis in Beelphegor, et usque in praesentem diem macula huius sceleris in vobis permanet?* — Ratio etiam apud S. Thomam in praesenti evidens est. Nam sicut macula in corporalibus proprie dicitur quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex alterius corporis contactu: ita sane in spiritualibus dicetur metaphorice, quando anima decorem gratiae amittit ex spirituali velut conglutinatione ad commutabile bonum cui per amorem inhaesit inordinate. Recte igitur et convenienter privatio nitoris gratiae

in ordine ad suam causam quae est actus peccati, macula nominatur.

Atque hinc etiam evidenter apparet quomodo macula et culpa habitualis sint re omnino idem. Quod autem formalitate differant, non minus perspicuum est. Ratio enim culpae semper accipitur per respectum ad Deum, in quantum culpa ponit voluntariam aversionem ab ultimo fine, et ratio maculae accipitur per respectum ad subiectum, in quantum macula debitum decorem ab anima aufert. Et ideo, sicut iam supra dictum est, eadem gratiae privatio subit aliam atque aliam denominationem, secundum quod consideratur uno modo ut detrimentum nitoris proveniens ex spirituali contactu obiecti moraliter mali, vel alio modo ut habitualis separatio a Deo opposita unioni charitatis (1).

Porro, si macula et culpa sunt idem realiter, constat quod macula auferri nequit quin eo ipso auferatur et culpa, vel viceversa. Sed si sunt ratione distincta, duplici modo iustificatio impii potest signo sacramentali significari, quatenus sacramentum vel significat directe emundationem a maculis, vel significat directe solutionem a vinculo culpae : hoc in Poenitentia, illud in Baptismo. Nam forma baptismi est: *ego te baptizo,* id est, te abluo a maculis ; sed forma Poenitentiae est: *ego te absolvo a peccatis tuis,* id est, ego iudex dico sive facio ius secundum quod debitum est ut pro reo innocens

(1) Haec facile intelliges si animadvertas, gratiam sanctificantem dupliciter considerari : *primo,* ut principium rectae habitudinis ad Deum, conversionis ad Deum, debitae ordinationis ad Deum ; *secundo,* ut principium beatitudinis animae, perfectionis animae, decoris animae, summi bene esse animae. Proinde, si primo modo consideretur gratia, tunc privatio eius habet rationem habitualis aversionis a Deo, ac per hoc, culpae. Si secundo modo, rationem habet destitutionis debiti decoris in anima ipsa, ac per hoc, non tam culpae quam poenae, ut in sequenti quaestione dicetur. Cf. **Gregorium de Valentia,** ubi supra, Q. 16, Punct. unic.

habearis, adeoque ut a morali ligamine imputationis peccatorum quo erga Deum eras obstrictus, liber exsistas. Et haec animadversio maximi momenti est ad distinctionem utriusque sacramenti intelligendam, uti suo loco ostendetur; in praesenti enim sufficiat innuisse.

QUAEST. LXXXVII.

DE REATU POENAE

Deinde considerandum est de reatu poenae, qui nihil aliud est quam obligatio ad poenam, ut habetur in II, D. 42, q. 1, a. 2. Ad rectam autem dicendorum intelligentiam necesse est aliqua praemittere de poena in genere, et de variis poenarum generibus.

1. **De ratione poenae in generali.** — Sciendum in primis est quod in rebus voluntariis malum poenae condividitur contra malum culpae, et ita quidem condividitur, ut *secundum praesentem providentiae ordinem* (1), quidquid in rationali creatura mali rationem habet, vel culpa sit, vel poena. « Ha-

(1) Atqui praesens providentiae ordo non est ordo debitus conditioni nostrae; quod quidem serio considerandum est contra aliquos adeo praesumentes de iuribus creaturae adversus Deum, ut existiment iniustum esse si creatura patiatur, secluso peccato: quo vix absurdius aliquid cogitare est. Deus enim nihil debet creaturae, et creatura nullum ius habet adversus Deum. Si quid ergo creaturae debitum dicitur, in tantum dicitur debitum, in quantum Deus suae sapientiae et bonitati debet ut creaturae aliquid conferat. Porro ordo sapientiae et bonitatis divinae minime exigit ut creatura ponatur in statu praeternaturali; aliunde vero impassibilitas est praeternaturalis creaturae, praesertim corporali, cum ipsa ex suis principiis propriis sit malo physico obnoxia. Ne ergo ex sensibilitate vel imaginatione res metiaris, sed magis ex ratione. Verum, ad factum quod attinet, per revelationem accepimus tantam fuisse liberalitatem Dei erga creaturas rationales ut in eo statu eas condiderit in quo, si non peccassent, nihil mali paterentur. Hoc igitur sensu dicendum est, malum earum vel sub culpa vel sub poena contineri.

« bet enim hoc traditio fidei, ait S. Thomas, *de Malo*, q. 1, « a. 4, quod nullum nocumentum creatura rationalis potuisset « incurrere, neque quantum ad animam, neque quantum ad « corpus, neque quantum ad aliqua exteriora, nisi peccato « praecedente vel in persona vel saltem in natura. Et pari « ratione in angelis, et sic omne malum rationalis creaturae « vel sub culpa vel sub poena (de facto) continetur ».

Differentia autem inter poenam et culpam est triplex, ut passim docet S. Doctor. Nam primo, culpa est prior poena ut poenae inductiva; poena vero est posterior culpa ut per ipsam inducta. Secundo, culpa rationem habet voluntarii, poena autem est contra voluntatem; voluntatem dico vel actualem, sicut cum quis scienter sustinet aliquod nocumentum, vel habitualem, sicut cum alicui ignoranti subtrahitur aliquod bonum de quo doleret si sciret. Tertio demum, culpa importat deviationem ab ultimo fine humanae vitae, prout a voluntario agente est; poena vero importat corruptionem proprii ac privati boni eius qui peccat, prout in invito patiente est.

Itaque, dum culpa opponitur bono honesto, poena opponitur bono delectabili, ac per hoc generaliter definiri potest: *Ablatio seu privatio boni delectabilis quam ratione culpae, contra naturalem appetitum suae voluntatis, creatura rationalis patitur.* Dixi contra naturalem appetitum voluntatis, quia dupliciter consideratur voluntas, vel ut natura, vel ut ratio. Porro ad rationem poenae sufficit ut sit contra voluntatem ut naturam, etsi forte consentiat voluntas ut ratio, sicut cum in recompensationem culpae praeteritae aliquis sibi poenam spontaneus assumit, vel etiam a Deo illatam patienter sustinet (1).

(1) « Aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo, voluntate ab- « soluta, et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, « quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium « voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem « consequendam, et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter.

Utroque tamen modo, quantum tollitur de involuntario, tantum adimitur de poenalitate.

2. **De poena concomitante, et poena inflicta.** — Cum igitur culpa de sui ratione sit voluntaria deviatio a fine universi, poena vero importet detrimentum quo quis invitus suo proprio bono privatur: impossibile sane est, *ut idem secundum idem sit poena simul et culpa*, quia idem secundum idem non potest esse voluntarium et contra voluntatem, neque etiam idem secundum idem privat ordinem finis universi, et tollit privatum bonum peccatoris. Sed, *secundum diversa nihil prohibet quominus idem sit poena et culpa*, sicut nihil impedit quin ei quod volumus, sit aliquid coniunctum quod naturaliter voluntati repugnet, ita ut quaerendo quod volumus, incurramus in id quod nollemus (1). Unde etiam minime repugnat quin culpa secum ipsa poenam concomitanter afferat; imo vero in peccantibus necesse est id evenire. Et re quidem vera, fieri omnino nequit ut quis tendat in commutabile bonum tanquam in finem ultimum, quin incurrat in seipso deformitatem et privationem perfectionis sibi maxime debitae. Haec autem deordinatio habet omnes poenae conditiones, tum quia privat propriam animae rectitudinem quae est unicuique delectabilis, tum quia etsi indirecte simpliciter voluntaria, semper tamen est involuntaria secundum quid. Si enim peccator posset frui bono quod concupiscit, non incurrendo illam, profecto illam non vellet. Et simili modo omnes passionum an-

« Uno modo, quia per poenam aliquod bonum acquirimus, et sic ipsa vo-
« luntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione, vel etiam
« quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut ac-
« cidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per poenam nullum bonum
« nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus,
« sicut patet de morte naturali, et tunc voluntas non assumit poenam,
« et vellet ea liberari, sed eam supportat, et quantum ad hoc voluntaria
« dicitur ». S. Thom., in IV, D. 21, q. 1, a. 1, q. 4.

(1) S. Thom., *de Malo*, Q. 1, a. 4 ad 1um.

xietates sunt in peccantibus contra naturalem tendentiam voluntatis eorum, nam iracundus eligit sic insurgere in punitionem alterius, ut ipse ex hoc nullam molestiam, nullum laborem pateretur; unde cum in ista incidit, poenale ei est, idemque dic de conscientiae remorsu, aliisque eiusmodi. Haec itaque sunt quae vocantur poena peccati *concomitans*, de qua intelligitur clamor impiorum in novissimo die, Sap. V-7. « Lassati sumus in via iniquitatis et perditionis, ambulavimus « vias difficiles » (1).

Sed ab hac poena concomitante distingui debet poena quae est ab extrinseco, utpote a vindice Deo *inflicta*, iuxta illud S. Thomae in II, D. 27, q. 1, a. 5: « Culpae redditur duplex « poena. Una quae concomitatur ipsam culpam, ut conscientiae « remorsus et huiusmodi, secundum quod Augustinus dicit « l. 1 Confess. c. 12, quod inordinatus animus sibi ipsi est « poena. Alia quae infligitur a iudice Deo vel homine ». Et omnis ratio differentiae inde est repetenda, quod poenae concomitantis sufficiens causa est peccatum, non modo meritoria, verum etiam effectiva et quasi exsecutiva; poenae vero inflictae causa efficiens non est nisi Deus, large nunc sumendo rationem effectionis, prout se extendit etiam ad eas privationes quarum aliquis est auctor, non quidem agendo, sed potius non agendo.

(1) Hae viae sunt difficiliores, id est anxietatibus omnis generis magis refertae, quam viae iustorum in hoc mundo. Dicit alicubi Philosophus quod delectatio perficit operationem sicut pulchritudo iuventutem; est enim sicut quidam decor operationis, ipsa delectatio; quo fit ut beatitudo in sua essentia nihil aliud sit quam operatio perfectissima circa obiectum altissimum, cui adnexa est delectatio summa ut connaturalis proprietas. Quare, cum eadem sit contrariorum ratio, sicut delectationis puritas perfectioni operationis proportionatur, ita anxietas et perturbatio inordinationi eius; non enim frustra homo ab ordine sui veri finis, etiam nunc se subtrahit, et propter hoc dicent impii in inferno: *Ambulavimus vias difficiles!*

Hinc vides privationem gratiae sub alio et alio respectu pertinere tum ad culpam habitualem, tum ad poenam concomitantem, tum ad poenam inflictam. Nam secundum quod accipitur ut verificans in praesenti ordine rationem aversionis a fine qui Deus est, sic est constitutiva culpae habitualis, omnia intelligendo iuxta praemissa in quaestione praecedenti. Rursus, secundum quod in eodem praesenti ordine verificat rationem inquinamenti quod actus peccati imputabiliter perseverans ponit in anima, sic est poena concomitans. At vero, considerata absolute prout est physica destitutio radicalis principii supernaturalis beatitudinis, sic non habet causam nisi eum solum a cuius physico influxu pendet gratiae infusio et conservatio, et pro tanto ad poenam inflictam pertinere dicenda est.

Haec igitur de poena concomitante et inflicta generaliter dicta sint; in quo solum restat observandum quod ubi de *reatu poenae* agitur, prior illa omittitur, et sola considerari debet haec posterior.

3. **De poena quae infligitur in remedium salutis, et ea quae est ex pura iustitia in vindictam violationis ordinis.** — Ulterius nunc considerandum venit quod poena inflicta dupliciter considerari potest: vel ut denuntiata seu comminata, vel ut actu illata seu inferenda. Et siquidem sumatur ut comminata, sic semper medicinalis est, utpote habens pro fine retractionem hominum a peccato, iuxta illud Psalmi LIX-6: « Dedisti metuentibus te significationem, ut fu« giant a facie arcus, ut liberentur dilecti tui » (1). Si autem

(1) Sensus est: *Dedisti metuentibus te significationem*, sive denunciationem et comminationem poenarum aeternarum, ut a peccato abstinentes *fugiant a facie arcus*, hoc est a poenis peccatoribus praeparatis, et *liberentur* atque in aeternam beatitudinem recipiantur *dilecti tui*. Sicut si dux volens auferre militibus velleitatem abeundi retro, et compellere eos ad victoriam, publicaret se posuisse in posterioribus exercitus, qui in ore

sumatur ut actu illata, sic non semper est medicina iis qui eam subeunt, sicut patet evidenter de poenis quae inferuntur post mortem.

Sumendo igitur poenam inflictam prout actu illatam vel inferendam, dividitur in eam quae est in remedium salutare (sive eius qui punitur, sive etiam aliorum), et eam quae est pure in vindictam violationis ordinis iustitiae. — Ad primum genus pertinent poenae vitae praesentis, de quibus tamen nihil taxatum invenitur in Dei providentia, hoc sensu scilicet quod nec infallibiliter consequuntur culpas, nec eisdem certa lege commensurantur; quin imo, saepe saepius a maximis peccatoribus absunt, cum maior punitio sit non puniri hoc genere poenae quam puniri (1). Hinc de iniquis dicitur Iob. XXI-7: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique deliciis.* Et Habac. I-13: *Quare respicis super iniqua agentes, et taces, devorante impio iustiorem se?* Et Psalm. LXXII-3: *Quia zelavi super iniquos, pacem peccatorum videns... ; in labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur, ideo tenuit eos superbia.* — Ad secundum autem genus pertinent poenae futurae quae non ex Dei misericordia, sed ex sola iustitia procedunt, et ideo rigorose commensurantur culpis, cum venerit dies Domini in quo unicuique a iusto iudice retribuetur secundum opera sua. Atqui iterum illae solae sunt quae considerari debent in praesenti, nam per reatum poenae intelligitur obligatio ad poe-

gladii percutiant fugientes. Et sic verum est quod poena qua denuntiata, semper est in bonum rationalis creaturae, ut scilicet saltem metu compellatur tendere in veram beatitudinem, quam alias in tenebris huius vitae constituta et fascinatione nugacitatis decepta, negligeret. Et sic etiam verum est quod nemo regulariter perveniret in caelum si non esset infernus denuntiatus, quia non amplius foret locus *initio sapientiae*, quod est timor Domini.

(1) Nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem.

nam infallibiliter taxatam iuxta culpae quantitatem, et haec est poena venturi aevi.

4. **De poena inflicta futuri saeculi prout in poenam damni et poenam sensus dividitur.** — Utriusque ratio distinctiva tripliciter assignata invenitur a S. Thoma: vel scilicet per respectum ad Deum a quo poena infligitur, vel per respectum ad subiectum cui infligitur, vel denique per respectum ad culpam propter quam infligitur.

Per respectum ad Deum qui infert poenam, sic ad poenam damni pertinet omnis poena cuius Deus est auctor per simplicem subtractionem influxus, ad poenam vero sensus ea cuius est auctor per actionem etiam positivam. « Quaedam « est *poena damni* ut subtractio gratiae et huiusmodi, et ha- « rum poenarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, « sed potius non agendo; ex eo enim quod Deus gratiam « non influit, consequitur in isto gratiae privatio. Quaedam « vero *poena sensus* est, quae per aliquam actionem infligitur, « et huius, etiam agendo, Deus est auctor » (1). — Per respectum autem ad subiectum cui poena infertur, sic *poena damni* est omnis poena formaliter consistens in simplici privatione, *poena vero sensus* ea quae consistit in cruciatu positivo. Unde S. Thomas (2) poenam sensus removens a pueris in solo originali decedentibus, excludit ab eis illud omne cui proprie convenit nomen tormenti, supplicii, cruciatus, vel gehennae. Imo in articulo sequenti expresse refert ad poenam sensus, afflictionem quae alias ex privatione visionis Dei consequitur: « Nulla, inquit, ratio videtur esse quare subtrahatur « eis (pueris) exterior poena sensus, si attribuitur eis interior « afflictio quae est multo magis poenalis, et magis opponitur « mitissimae poenae quam Augustinus eis attribuit ». — Denique per respectum ad culpam pro qua poena infertur,

(1) S. Thom., in II, D. 37, q. 3, a. 1, in corp.

(2) *De Malo*, Quaest. 5, a. 2.

sic poena sensus illa est quae respondet conversioni ad commutabile bonum, poena vero damni illa quae respondet aversioni ab incommutabili bono: « Ex parte igitur aversionis « respondet peccato *poena damni,* quae etiam est infinita; est « enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inor« dinatae conversionis respondet ei *poena sensus* quae etiam « est finita » (1).

Quibus suppositis, facile possunt ad concordiam redigi varia dicta doctorum; potest etiam videri quis sit aptior modus loquendi, ut claritati consulatur. Equidem iuxta omnes privatio gloriae secundum se ad poenam damni exclusive pertinere dicenda est, quacumque consideratione facta; et similiter gehenna ignis ad poenam sensus. Unde non occurrit dubium nisi de afflictione maxima quae oritur ex privatione visionis Dei in iis qui personaliter peccaverunt, et in termino vitae iam constituti sciunt se ad gloriam caelestem advocatos, sua maxima culpa a tanto bono excludi. Sed dicendum quod sub alia et alia consideratione, modo ad poenam damni, modo ad poenam sensus recte reducitur. Si enim attendas divisionem poenae sensus et poenae damni per respectum ad subiectum, prout scilicet ponit in eo vel puram privationem vel dolorem positivum: sic evidens est quod praedicta afflictio ad poenam sensus est referenda (2). Si autem divisio attendatur per respectum ad Deum inflictorem poenae, vel ad culpam pro qua poena infligitur, sic e contra referri debet ad poenam damni ut naturalis sequela eius. Non enim positiva actione punitiva infert Deus afflictionem hanc, sed ipsa ad subtractionem beatitudinis propter personales culpas

(1) S. Thom., hic, a. 4, in corp.

(2) « Poena sensus, inquit S. Thomas *de Malo,* q. 5, a. 2, in corp., « opponitur integritati naturae et bonae eius habitudini ». Atqui afflictio quaelibet, undecumque orta, privat bonam naturae habitudinem, ut constat. Ergo ex hac parte dolor ortus ex privatione supernaturalis beatitudinis pertinere dicendus est ad poenam sensus.

sponte sua consequitur. Et simili modo in taxatione poenae pro aversione a Deo non seiungitur privatio ab annexa afflictione, sed per modum unius iure meritoque utrumque sumitur. Nunc vero observa quod modus loquendi *plerumque* conformis est huic posteriori considerationi. Nam cum poena damni nominatur, generatim consignificari solet interior afflictio privationem beatitudinis consequens, ita ut ex parte poenae sensus sola se teneat gehenna ignis. Verumtamen si sermo sit de iis qui decedunt in originali absque reatu peccatorum personalium, poena damni nihil aliud importat quam puram privationem, eo quod pro originali peccato nulla est poena positiva in futura vita, uti suo loco dicetur. Vide ergo quomodo ex subiecta materia amplitudo sensus sit semper determinanda.

Ultimo animadvertendum occurrit quod in purgatorio dilatio gloriae non habet *simpliciter* rationem poenae damni, quandoquidem anima ibi possidet gloriam in radice inamissibilis gratiae, necnon et in expectatione quam scit absolute certam atque infrustrabilem. Est tamen dilatio ista maxime poenalis, quia etsi in hac vita carentia visionis Dei non sit privatio veri nominis, (nam ut dicitur l. 3 c. Gent., c. 144, privatio alicuius non est nisi quando natum est haberi, non enim catulus mox natus dicitur visu privatus): at certe statim post finem vitae talis efficitur, et ex tunc annexam habet punitivam afflictionem. Verum in infinitum distat a poena damnatorum (1) cui soli nomen damni attribuere solent; et

(1) In inferno nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat, nec aliquid tollitur de ratione poenae, quia damnati utpote voluntatem habentes obstinatam in malo, iustitiae Dei totaliter repugnant. Ast in purgatorio adest charitas, imo charitas confirmata quae nec potest amitti, nec iam compatitur motum aut affectum ullum qui praeter rectum ordinem existat. Quapropter purgantes animae consentiunt poenis suis, sicut et Dei iustitiae quae poenas ordinat. Porro, ut supra habitum est, quantum adimitur de involuntario, tantum tollitur de poenalitate.

hoc debuit convenienter hic notari, ne forte ex confusione nominum sequatur aliquando confusio conceptuum. Nunc autem post notiones praeambulas, ad ipsam doctrinae expositionem accedamus oportet. Hinc:

THESIS VI.

(Art. 1).

Omne peccatum inducit reatum poenae proportionatae pro futura vita in foro Dei.

Haec est fundamentalis assertio, cuius sensum recte assequaris oportet. Non enim dicitur omne peccatum in praesenti vita commissum, fore de facto puniendum in futura; contingit enim peccatum hic remitti et quantum ad culpam et quantum ad poenam. Sed asseritur semper induci reatum, id est ligationem ad poenam alterius vitae, sive postea reatus ille ante mortem solvatur, sive non.

Hoc igitur sensu, assertio est valde obvia tam in Scripturis quam in doctrina Sanctorum. Inter alia autem revelationis testimonia ponderandum est verbum Domini, Matth. XII-36: « Dico autem vobis quoniam omne verbum otiosum quod lo« cuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die iudi« cii » (1). Nam de eo solo reddetur ratio in futuro iudicio,

(1) Vix potest aliquid inveniri quo fundamentale principium moralitatis magis illustretur; hinc enim habemus quod *verbum otiosum* est quoddam malum morale; nunc autem iure inquiritur quidnam verbo otioso inesse possit, unde ei mali moralis ratio conveniat? Et nihil aliud occurrit nisi irreferibilitas in finem; quippe *otiosum* idem est ac extra ordinem finis (quod redundat et non est ad rem). Sed quis tandem ille est finis, cuius respectu verbum dici potest otiosum, et quia otiosum, ideo deordinatum ac punibile? Non certe ipse homo, cui si verbum dicere lubet, per hoc ipsum implet beneplacitum suum et in hoc ordine nihil otiosum facit. Neque etiam alius finis a quo homo se toto non dependeat: nec tu, nec ille, nec creatura qualiscumque; nam etiamsi re-

de quo est poena taxata in foro Dei. Sed in futuro iudicio rationem reddent homines etiam de verbo otioso, hoc est de omni actu qui ex suo genere omnino indifferens, tantummodo iusta necessitate caruit, vel pia utilitate; et hoc est minimum quid in ordine peccatorum. Ergo a fortiori reatus poenae inducitur per quamlibet aliam culpam, nihilque excipitur a generalitate verborum Apostoli, Rom. II-9: « Tri- « bulatio et angustia in omnem animam hominis operantis « malum. Iudaei primum et Graeci ».

Ratio etiam intrinseca est in aperto, nam lex de sui ratione habet vim coercitivam; coercitio autem legis est per timorem poenae; requiritur ergo ut lex poena proportionata sanciatur. Sed lex Dei prohibet omne peccatum. Ergo omne peccatum inducit in foro Dei reatum poenae; non autem pro praesenti vita, ut constat ex praemissis (1); ergo pro futura, in qua unicuique iuxta opera sua a iusto iudice retribuitur. Accedit et argumentum S. Thomae in praesenti. Videmus enim hoc esse in natura rerum, ut quisquis insurgit contra ordinem aliquem, a principe huius ordinis deprimatur. Ergo omnis qui insurgit contra ordinem iustitiae, deprimi debet ab eo qui huius ordinis princeps exsistit, contrahendo scilicet reatum poenae in iudicio eius. Sed omnis peccans agit contra iustitiae ordinem cuius princeps est Deus. Ergo sequitur eadem conclusio, in qua cum non occurrat specialis obscuritas, statim ad ampliores quasdam determinationes veniendum est, ut in thesi sequenti.

spectu tui, vel illius, vel cuiuslibet creaturae, otietur verbum meum, quaeso te, quis adeo desipiet ut dicat ipsum esse hoc titulo inordinatum? Non enim constituor ego sub ordine tuo, nec tu sub meo: unde nihil est deordinationis si nec actio tua ad me tendit, nec mea ad te. Ergo unus solus finis est, cuius respectu aliquid intelligitur ex ipsa sua otiositate malum: ille, inquam, finis ad quem omnes meas actiones referre teneor, et iste est Deus, totius moralitatis principium et terminus.

(1) Vide supra pag. 81.

THESIS VII.

(Art. 3-5).

Omne et solum peccatum mortale per se inducit reatum poenae aeternae, quae etiam est duplex: poena quidem damni respondens inordinationi aversionis a vero ultimo fine, et poena sensus respondens inordinationi conversionis ad indebitum finem. Porro aeternae punitionis ultima ratio est aeterna permanentia moralis inordinationis in humana voluntate, quae post mortem non est amplius flexibilis circa ultimum finem, sed in eo fine cui in instanti mortis adhaerebat, immobiliter ac necessario ex rei natura obfirmatur.

Iterum distingue reatum poenae a punitione ipsa, quia potest incurri reatus, quin sequatur punitio, si forte reatus solvatur antequam veniat tempus luendi poenam. Hinc duplex pars in thesi iure meritoque distinguitur; et primo agendum de ipso reatu quem *ex sese* et *suapte vi* peccatum inducit, considerando poenam peccati tam quoad durationem quam quoad quidditatem.

§ 1.

Quod omne mortale peccatum inducat reatum **aeternae poenae damni**, indubia Sacrae Scripturae testimonia attestantur. Legitur enim in 1 Cor. VI-9: *Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles.... regnum Dei possidebunt.* Ergo quisquis elapso tempore viae, quod solum iuxta Scripturas assignatur poenitentiae et remissioni peccatorum, reus invenitur alicuius e supradictis sceleribus, ita ut fornicarius vel adulter vere nominetur et sit (1): iste absolute

(1) Nota hic, quod de aliis mortalibus peccatis eadem evidenter ratio est.

et in perpetuum a regno Dei manet exclusus, ideoque aeterna poena damni punitur per privationem beatitudinis caelestis. Porro huius poenae reatus non incurritur, ut constat, quando homo moritur, sed quando peccat; post mortem enim incipit tantum inamovibiliter persistere et ad exsecutionem perduci. Peccatum itaque semper efficit hominem reum aeternae poenae damni, tametsi toto tempore quo vita praesens agitur, reatus ille simul cum culpa quam consequitur, possit auferri. — Et eodem modo ratiocinaberis circa illud Evangelii, Matth. XXIV-41: *Tunc dicet et his qui a sinistris erunt: Discedite a me, maledicti.* Quid est enim excludi a consortio Christi regis gloriae in illa regeneratione et novo natali totius universi, nisi longe fieri ab ea Ierusalem ubi est haereditas filiorum in visione Dei? Iterum ergo inculcatur poena damni, cuius reatum incurrit quisquis malus efficitur per voluntariam a Deo aversionem, et quantum est ex vi huius aversionis, debet habere locum inter eos qui a sinistris erunt. — Item, Apoc. XXI-XXII, describens Ioannes regnum in quo Sancti Deo fruuntur, munditiam absolutam aeternae illius civitatis multis prosequitur: ubique aurum mundum simile vitro mundo, ubique plateae nitidissima luce resplendent, nec sine sacro quodam terrore cogitari potest, quanta sit puritas requisita ut quis ambulet per fulgentes vias, et vel appropiet ad muros quorum singuli lapides margaritae sunt. Quare ab hoc paradiso gloriae vox egreditur dicens: *Foris canes, et venefici, et impudici, et homicidae, et idolis servientes, et omnis qui amat et facit mendacium.* In quo iterum atque iterum denuntiatur peccatoribus finalis et definitiva a beatitudine exclusio; unde eadem conclusio sequitur ac supra.

Reatum quoque **aeternae poenae sensus** notissimae auctoritates nos edocent. Dicitur enim Marc. IX-42: *Et si scandalizaverit te manus tua, abscide illam, bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire.... in ignem inextinguibilem.* Sed nulla esset haec consequentia si mortale

peccatum, cuius occasio vel causa hic removeri iubetur, non faceret hominem reum gehennae ignis perpetui. Dicitur etiam Matth. XXV-41: *Discedite a me in ignem aeternum*, et infra: *Ibunt hi in supplicium aeternum*, et Isaiae ultimo: *Ignis eorum non exstinguetur*, et Apoc. XIV-11: *Et fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum*. De quibus grandis nobis sermo esse deberet, si occurreret necessitas demonstrandi proprietatem verborum Scripturae quoad ignem inferni, vel etiam declarandi qua ratione ignis torqueat animas et spiritus angelicos. Sed haec omnia non sunt huius loci, cum praesens indago solum respiciat veritatem reatus interminabilis poenae quae non solum in privatione beatitudinis, sed etiam generatim in positiva inflictione alicuius contrarii consistat. Porro, quocumque modo ignem interpreteris, duo saltem satis superque perspicua sunt: primo quidem nomine ignis significari positivum instrumentum divinae iustitiae ad vindictam peccati: tum praeterea, huius ignis poenam denuntiari aeternam, id est nunquam omnino finiendam. — Constat primum, quia ignis qui paratus est diabolo et angelis eius (1), ignis exstans in loco tormentorum (2), ignis qui armatur ad ultionem inimicorum (3), gehenna quam sicut torrens sulphuris succendit flatus Domini (4), profecto non est aliquid de genere privationum, sed res quaedam a Deo facta, et ab eo ordinata in cruciatum impiorum. — Constat pariter et secundum, cum ubique ignis ille dicatur inexstinguibilis, et expresse appelletur aeternus. Nec valet si opponas quod in poeticis locutionibus V. T., aeternitas quandoque non absolutam interminabilitatem, sed solum durationis diuturnitatem significet. Nulla enim hic paritas esse potest, tum quia in Novo Testa-

(1) Matth., XXV-41.

(2) Luc., XVI, 24-29.

(3) Sap., V-18.

(4) Isai., XXX-33.

mento nusquam vox *αἰώνιος* eo sensu adhibita invenitur, tum quia eodem tenore impiis denuntiatur ignis aeternus quo iustis vita aeterna, tum denique quia subiecta materia et scopus orationis omnem haesitationem manifeste excludunt, quandoquidem in praefatis locis aliisque similibus explicatur consummatio saeculi et ultimus terminus omnium rerum, post quem nihil ultra expectandum erit, regno caelorum in toto universo immobiliter constituto (1).

Nunc si praedictorum rationem intrinsecam quaeras, considera primo quam necessario per mortale peccatum *aeterna poena* incurratur. Et principium totius argumentationis hinc

(1) « Commoneo ut de diaboli angelorumque eius correctione et in « pristinum statum reparatione sapere nihil audeas, non quia diabolo et « daemonibus invideamus... sed quia ultimae sententiae summi et vera« cissimi Iudicis ex nostra praesumptione addere nihil debemus. Ipse « enim se similibus eorum dicturum esse praedixit: *Ite in ignem aeter« num qui paratus est diabolo et angelis eius.* Nec movere debet, ut hoc « loco aeternum pro diuturno accipiamus, quod alibi scriptum est: *In ae« ternum et in saeculum saeculi....* Sed quisquis prudenter advertit quod « dictum est, *ite in ignem aeternum*, illud esse dictum quod non habet « finem, a contrario probat eo ipso loco evangelico de vita aeterna quam « iusti accepturi sunt; non enim et ipsa habet finem. Ita enim conclu« sit: *Ibunt illi in ambustionem aeternam, iusti autem in vitam aeternam.* « In utroque graecus *αἰώνιον* habet. Si misericordia nos provocat cre« dere non futurum impiorum sine fine supplicium, quid de praemio « iustorum credituri sumus, cum in utraque parte, eodem loco, eadem « sententia, eodem verbo pronuntietur aeternitas?... Postremo si aeter« num et aeternale, hoc est *αἰών* et *αἰώνιον*, sub utroque intellectu in « Scripturis poni solet, aliquando sine fine, aliquando cum fine, quid de « illis Prophetae verbis responsuri sumus, ubi scriptum est: *Vermis eo« rum non morietur, et ignis eorum non extinguetur?* Qualiscumque poena « significata sit nomine vermis atque ignis, certe si non morietur nec « extinguetur, sine fine praedicta est, nec aliud agebat Propheta cum « hoc diceret, nisi ut eam sine fine praediceret ». **August.** contra *Priscillianistas*, c. 5-6.

sumendum est, quod quidquid moralitatis ordinem irreparabiliter pervertit, interminabilis etiam poenae reum hominem efficere debet, in foro utique illius ad quem spectat ordo moralitatis sive ultimi finis, id est in foro Dei. Quamdiu enim manet deordinatio a statu iustitiae, tamdiu reordinatio per poenam duret necesse est: non quod duratio reatus culpae sit causa meritoria durationis poenae, sed conditio sub qua causa meritoria quae in actu peccati praecessit, semper exserit vim suam. Atqui omne et solum peccatum mortale *quantum est de se*, irreparabiliter pervertit ordinem moralitatis et iustitiae. Subtrahit enim ipsum ordinis principium quo voluntas hominis subditur Deo ut fini ultimo, id est gratiam et charitatem. Et quia subtracta charitate et gratia, nihil in homine relinquitur unde ipsa charitas possit reparari, dicendum superest quod *quantum est ex parte peccantis*, semper inducitur irreparabilis subversio ordinis moralis. Ergo ex natura rei consequitur reatus poenae nunquam desiturae. « Peccatum inquit S. Tho-« mas (1), ex hoc inducit reatum poenae, quod pervertit or-« dinem. Manente autem causa, manet effectus: unde, quamdiu « perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat rea-« tus poenae. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque « quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Sem-« per enim defectus quo subtrahitur principium, irreparabilis « est; si autem salvetur principium, eius virtute alii defectus « reparari possunt, sicut si corrumpatur principium visivum, « non potest fieri visus reparatio nisi sola virtute divina; si « vero, salvo principio visivo, impedimenta adveniant visioni, « reparari possunt per naturam vel artem. Cuiuslibet autem « ordinis est aliquod principium, per quod aliquis fit parti-« ceps illius ordinis. Et ideo, si per peccatum corrumpatur « principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit « inordinatio quantum est de se irreparabilis, etsi reparari

(1) S. Thom., hic, art. 3.

« possit virtute divina. Principium autem huius ordinis est « ultimus finis cui inhaeret per charitatem. Et ideo quaecumque « peccata avertunt a Deo, charitatem auferentia, quantum est « de se inducunt reatum aeternae poenae ».

Exigit autem iustitia ut poena ista sit in primis *poena damni*. Fert enim aequitas ut qui se a Deo separavit separatione quae opponitur unioni charitatis, puniatur per separationem a Deo oppositam beatificae fruitioni, et universaliter loquendo, quisquis contra legem peccat contemnendo finem legis, debet secundum iustitiae regulam amittere beneficium finis. Sed quisquis peccat mortaliter, iste legis aeternae finem contemnit, sese ab eo avertendo. Ergo oportet ut amittat beneficium sive fruitionem huius finis qui est ipsa per essentiam bonitas. Rursus, amissio alicuius boni non est, nisi sit definitiva et perpetua privatio eius, quandoquidem id cuius possessio solum differtur, nusquam dicitur amissum, sed prorogatum. Necesse igitur est ut peccato mortali ex parte aversionis respondeat poena perpetuae privationis summi illius boni, in cuius possessione sita est hominis beatitudo, et in hoc poenam damni dicimus consistere. « Naturalis aequitas, inquit Angeli« cus l. 3 *c. Gent.* c. 144, hoc habere videtur, quod unusquisque « privetur bono contra quod agit: ex hoc enim reddit se tali « bono indignum. Et inde est quod secundum civilem iusti« tiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae « privatur omnino, vel per mortem, vel per exilium perpe« tuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in pec« cando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem est autem « comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, « et totius aeternitatis ad societatem beatorum qui ultimo fine « aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem pec« cat, et contra charitatem per quam est societas beatorum, « in aeternum debet puniri (privatione huius finis et socie« tatis), quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit ».

Tandem oportuit ut poenae damni poena etiam sensus

inseparabiliter coniungeretur. Et prima ratio sumi potest ex necessitate sanctionis quae sit sufficiens ad retrahendum homines a peccato. Etenim « nullus timet amittere id quod non « desiderat adipisci; qui ergo habent voluntatem aversam ab « ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per so- « lam exclusionem ab ultimo fine, a peccando revocarentur. « Oportet igitur peccantibus aliam poenam adhiberi, quam « timeant peccantes « (1). Verum, argumentum principale trahitur ex ipsa intrinseca indole peccati. Etenim poena debet proportionaliter culpae respondere. Per culpam autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines, et licet aversio realiter involvatur in conversione, ut dictum est supra, tamen haec duo ratione distinguuntur et duplicem important inordinationem, dum scilicet peccans fruitur bono creato, et per hoc ipsum a Deo se avertit. Non solum ergo puniendus est ille qui peccat, per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum, iuxta illud Apoc. XVIII-7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum.*

Obiicies tamen : *Secundum quantitatem culpae debet esse et quantitas poenae. Sed ille qui peccat, non peccat infinito tempore, quamvis in infinitum bonum peccet. Ergo non debet puniri poena aeterna, sed solum ad tempus privatione infiniti boni, vel etiam positiva castigatione propter abusum creaturae.*

Respondeo: *Dist. mai.* Secundum quantitatem culpae debet esse et quantitas poenae, hoc est, gravitati culpae respondeat necesse est poenae acerbitas, *conc. mai.* Hoc est, durationi culpae debet respondere duratio poenae, *subd.* Durationi culpae ex parte maculae vel reatus, iterum *conc. mai.* Ex parte actus, *neg.* — Ad minorem autem dico: Ille qui peccavit mortaliter, non peccavit infinito tempore, id est non

(1) S. Thom., l. 3 *c. Gent.*, c. 145.

fuit in actu peccandi per infinitum tempus, *conc. min.* Id est, non se deordinavit, quantum in ipso fuit, deordinatione irremediabili, nec se obligavit ut in peccati reatu aeternaliter permaneret, radicitus corrumpendo principium ordinis quo voluntas est habitualiter Deo subdita, id est charitatem, *nego.* Et ideo absolute negatur consequentia. — Caeterum ne in humano quidem iudicio assumitur ut mensura durationis poenae duratio delicti. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, inquit Angelicus in resp. ad 1um, propterea momentanea poena punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte, in qua non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur reus a societate viventium, et sic poena ista repraesentat suo modo aeternitatem poenae inflictae divinitus. Porro, si duratio poenae nequaquam respondet durationi sceleris in legibus etiam humanis, quamvis ipsae non respiciant nisi forum externum, et nihil attendant praeter actionem transeuntem prout est nociva communitati, quanto minus in lege divina quae prohibet peccatum secundum quod perversivum est interioris ordinis iustitiae. Si quid igitur ex sese ordinem hunc irreparabiliter pervertat, consequens omnino est ut ei interminabilis poena in iudicio Dei debeatur (1).

(1) Considerandum etiam quod etsi voluntarius peccati actus in momento temporis exsistat, adhuc tamen ille qui peccat, tali modo peccato adhaeret, ut in actu peccandi perpetuo maneret, si posset; convertitur enim ad obiectum prohibitum ut ad summum diligibile. « Peccans mortaliter, inquit S. Thomas in II, D. 42, q. 1, a. 5, finem delectationis « suae in eo in quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo « contemnat. Constat autem quod quicumque summe diligit aliquid sicut « finem suae voluntatis, ex hoc ipso vellet semper ei adhaerere; et ideo « peccans mortaliter, illo actu voluntatis quo peccatum mortale eligit, « eligit peccato semper adhaerere nisi per accidens retrahatur, vel timore « poenae, vel aliquo huiusmodi; sed si infinite adhaerere posset, semper « adhaereret, et ideo in suo aeterno peccat, et propter hoc aeterna poena

Dices iterum: *Peccatum mortale, quantumvis grave, est semper remissibile, ac per hoc, reparabile. Non ergo inducit aeternae poenae reatum, cuius causa non est nisi illud quod irreparabiliter pervertit ordinem.*

Respondeo: *Dist. antec.* Peccatum mortale est reparabile tempore praesentis vitae, quantum est ex virtute Dei, *conc. antec.* Quantum est ex facto peccantis, *nego antec.* Porro, cum de reatu agitur, id est de obligatione ad poenam quae actum peccati naturaliter consequitur, nihil aliud attendi debet nisi irreparabilitas se tenens ex parte hominis delinquentis. Unde etiamsi per respectum ad potentiam Dei ordinatam peccatum foret tam in praesenti quam in futuro remissibile, adhuc vere ex actu peccati sequeretur aeternae poenae reatus, habens rationem sui in irreparabili subversione ordinis iustitiae quantum est ex facto peccatoris. Quippe considerare nunc oportet quid per se sequatur ex actu hominis, non autem quid valeat divina virtus efficere.

Caeterum virtus divina in gubernatione rerum sese accommodat earum conditioni, ideoque quamdiu liberum hominis arbitrium remanet naturaliter flexibile a malo ab bonum, tamdiu virtus Dei omnipotens ipsum movet per actualem gratiam ad reparationem habitualis gratiae et charitatis. Ubi vero in eo statu ponitur in quo amplius non est mutabile ab uno fine in alium finem, sicut de voluntate post separationem a corpore doctrina Sanctorum et Scripturae testimonia docent, tunc absolute subtrahitur motio gratiae, et sic, ordinis perversitate immobiliter perseverante ex quadam insita rerum necessitate, poena de facto infligitur in aeternum duratura.

Iterum ergo apparet distinctio inter poenae reatum et actua-

« est dignus ». Considerandum denique quod gravitas peccati, propter infinitam offensi dignitatem, semper excedit quamlibet possibilem poenarum acerbitatem, et ideo oportet ut quod de aequalitate iustitiae necessario deest, recompensetur aliquo modo per infinitam durationem.

lem punitionem. Sufficiens causa reatus est peccatum prout irreparabile per virtutem illius qui peccavit. Sed ad actualem interminabilis poenae inflictionem ulterior conditio requiritur, ut scilicet auferatur etiam id quod de reparabilitate adhuc remanebat *ex parte mobilitatis humanae voluntatis sub Dei operatione et gratia*. « Non enim, inquit Angelicus l. 4 *c. Gent.*, « c. 93, esset perpetua poena animarum quae damnantur, si « possent voluntatem mutare in melius, quia iniquum esset « quod ex quo bonam voluntatem haberent, perpetuo puniren- « tur ». Et hoc sensu in thesi additum est, ultimam rationem punitionis aeternae esse aeternam permanentiam inordinationis in humana voluntate, quae post mortem in eo fine cui ante mortem adhaerebat, immobiliter ac necessario firmatur.

§ 2.

Haec *necessaria voluntatis obfirmatio,* non dico in iis quae sunt ad finem (cum circa illa essentialiter versetur exercitium liberi arbitrii), sed in eo in quo ante mortem, suum supremum finem ac summum diligibile ultimo constituerat: haec, inquam, obfirmatio continet unam e profundioribus quaestionibus tum theologiae tum naturalis philosophiae, quae etiam ad regulam vitae moralis suppeditat materiam cogitationum nusquam exhauriendam. Et nunc quidem humanae voluntates mobilitatem corporis corruptibilis participantes, non solum circa media mutant consilia, sed etiam circa ipsos supremos fines hinc et inde moventur, modo subditae Deo vero ultimo fini, modo conversae ad fines oppositos, et sic describunt lineas curvas velut arundo vento agitata. Ast ubi pervenitur ad immobile littus futuri aevi, non amplius potest mutari voluntas quantum ad id quod est in moralibus sicut prima principia in intelligibilibus, sed, *si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit* (1).

(1) Eccl. XI-3.

De qua veritate dico in primis eam esse in communi sensu hominum. Si enim eos excipias qui animae immortalitatem negant, vel absurdam metempsychosim statuunt, omnium animis insitum est, defunctos constitui in quodam immobilitatis statu, quatenus reputantur vel immutabiliter boni vel immutabiliter mali, ac per hoc, in bono vel malo fine obfirmati, cum ex ultimo fine tota dependeat vel bonitas vel malitia voluntatis. — Et re quidem vera, videmus cunctis entibus praefixum fuisse a natura terminum durationis sui motus in perfectionem; nec mirum hoc videri debet, quia mobilitas in perfectionem competit ei quod adhuc est quodammodo in fieri, natura autem nulli rei aeternum fieri assignat. Oportet igitur ut omni enti naturaliter attribuatur certum spatium perveniendi ad ultimum factum esse, sive ad statum quemdam in quo semper necessario permaneat, si sit de genere eorum quibus competit essendi perpetuitas. Nunc autem, cum finis habeat rationem boni et perfectivi, ex adhaesione ad finem adipiscitur creatura intellectualis perfectionem seu veram seu falsam, pro libertate sui arbitrii. Quapropter praecedit aliquis status in quo potest moveri ad finem, et sequitur alius status perpetuus in quo necessario immobilizatur in fine quem sibi praestituit, quicumque tandem ille sit. Et quia anima unitur corpori ut in eo existens perficiatur quasi ad perfectionem mota, status ille prior durat toto tempore praesentis vitae, incipit hic posterior statim ac fit separatio a corpore. « Anima « igitur, quemcumque finem sibi ultimum praestituisse inve- « nitur in statu mortis, in eo fine perpetuo manebit.... Sic igi- « tur, post hanc vitam qui boni in morte invenientur, habe- « bunt perpetuo voluntatem firmatam in bono; qui vero mali « tunc invenientur, erunt perpetuo obstinati in malo » (1). Et hoc quidem argumentum sumitur ex notione viae et termini, quae in duratione creaturae rationalis necessario est introdu-

(1) S. Thom. *Comp. theol.* c. 174.

cenda; nihil enim aliud est via quam status tendentiae in finem, nihil aliud terminus viae quam status mansionis sive immobilizationis in fine. — Sed ad eamdem conclusionem deveniet quisquis diligenter attendet quid sit adhaerere alicui bono tamquam ultimo fini. Etenim amor quo aliquid amatur ut summum diligibile, semper est *per se* definitivus et irrevocabilis, eo quod amor summi diligibilis revocari non potest per aliquid amatum magis, sicut nec error circa principia per aliqua certiora. Sicubi ergo contingat mobilitas quoad finem ultimum, hoc non est nisi *per accidens*, videlicet ratione coniunctionis ipsius intellectus et voluntatis cum corpore eis deserviente ad proprias operationes. Ex mobilitate enim corporis movetur et dispositio animae, fitque ut recedat ab eo in quo prius fixa permanebat, et vice versa. At puri spiritus nequaquam retrahibiles sunt a fine ultimo quem primo amplexi sunt, nec animae humanae ab eo cui vel actualiter vel habitualiter inhaerebant in instanti separationis, dicente Damasceno: *Hoc est hominibus mors, quod angelis casus.* « Dispositione manente qua aliquid desideratur ut ultimus finis, « non potest illius finis desiderium moveri, quia ultimus finis « maxime desideratur; unde non potest aliquis a desiderio « ultimi finis revocari per aliquid desiderabile magis. Anima « autem est in statu mutabili quamdiu corpori unitur, non « autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim « animae movetur per accidens secundum aliquem motum « corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias « operationes, ad hoc ei naturaliter datum est, ut in ipso « existens perficiatur quasi ad perfectionem mota; quando « igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur « ad finem, sed ut in fine adepto semper quiescat. Immobilis « igitur erit voluntas eius quantum ad desiderium ultimi finis; « ex ultimo autem fine dependet tota bonitas vel malitia vo- « luntatis, quia bona quaecumque aliquis vult in ordine ad « bonum finem, bene vult, male autem quaecumque in ordine

« ad malum finem. Non est igitur voluntas animae separatae « mutabilis de bono in malum, licet sit mutabilis de uno « volito in aliud volitum, servato tamen ordine ad eumdem « ultimum finem. Ex quo apparet quod talis immobilitas vo- « luntatis libero arbitrio non repugnat, cuius actus est eli- « gere; electio enim est eorum quae sunt ad finem, non « autem ultimi finis. Sicut igitur non repugnat libero arbitrio « quod immobili voluntate desideramus beatitudinem et mi- « seriam fugimus in communi, ita non erit contrarium libero « arbitrio quod voluntas feratur in aliquid determinatum sicut « in ultimum finem, quia sicut nunc immobiliter nobis inhae- « ret natura communis per quam beatitudinem appetimus in « communi, ita etiam immobiliter manebit illa specialis di- « spositio per quam hcc vel illud desideratur ut ultimus finis. « Substantiae autem separatae, scilicet angeli, propinquiores « sunt secundum naturam in qua creantur ultimae perfectioni « quam animae, quia non indigent acquirere scientiam ex « sensibus, neque pervenire ratiocinando de principiis ad con- « clusiones, sed per species inditas statim possunt in contem- « plationem veritatis pervenire, et ideo, statim quod debito « fini vel indebito adhaeserunt, immobiliter in eo permanse- « runt. Non est tamen aestimandum quod animae, postquam « resument corpora in resurrectione, immobilitatem voluntatis « amittant, quia ut supra dictum est, corpora in resurrectione « disponentur secundum exigentiam animae, non autem ani- « mae immutabuntur per corpora, sed immobiliter perseve- « rabunt » (1).

Hae igitur et aliae eiusmodi considerationes ostendunt, communem generis humani persuasionem circa statum defunctorum esse rationi maxime consentaneam, adeoque criterium veritatis in se continere. Verumtamen habemus certiorem propheticum sermonem, cui bene faciemus attendentes quasi lu-

(1) S. Thom. l. 4 *c. Gent.* c. 95.

cernae lucenti in caliginoso loco. Revelationi autem inhaerentes, tria haec inconcussa persuasione tenebimus: **Primo,** obstinatio voluntatis in fine cui ultimo adhaesit dum esset in via, res est extra omnem dubitationem posita; connectitur enim logice cum dogmate quo credimus malos dare de facto *poenas in interitu aeternas* (1). Si enim unquam posset voluntas rectificari circa verum finem ultimum qui Deus est, non posset amplius esse poena perpetua, quia iniquum foret perpetuo puniri eos qui iam bonam voluntatem haberent, ut supra cum Angelico Doctore notatum est. **Secundo,** obstinatio ista non procedit a Deo qui neminem a se avertit, neminem in affectu peccati confirmat. Quin imo non est effectus aeternitatis poenae, sed magis ratio eius vel conditio sine qua non. Damnati enim non ideo obstinantur quia aeternis poenis addicuntur, sed e converso, ideo addicuntur poenis aeternis quia voluntate eorum in malo confirmata, moralis deordinatio quam mortale peccatum induxit, semper duret necesse est. **Tertio** igitur dicendum remanet obstinationem hanc esse ex natura rei, id est sequelam necessariam liberae determinationis in qua mors invenit voluntatem; sic olim Iahel uxor Haber Sisaram clavo confixit in eo ipso situ et loco in quo oppressus somno ceciderat.

Ergo, *superbia eorum qui te oderunt ascendit semper* (2), et propterea, *fumus tormentorum eorum ascendet in saecula saeculorum* (3).

Nec obstat illud quod de impiis in novissimo die legitur Sap. V-2: *Videntes turbabuntur timore horribili, dicentes intra se, poenitentiam agentes, et prae angustia spiritus gementes: Hi sunt quos habuimus aliquando in derisum et in similitudinem improperii.... Ergo erravimus a via veritatis, et iustitiae lumen non*

(1) 2 Thessal. I-9.

(2) Psalm. LXIII-23.

(3) Apoc. XIV-11.

luxit nobis, etc. Non enim ea poenitentia hic signatur, qua quis ab affectu peccati, adeoque a pravo fine ultimo retrahit voluntatem, quia iniqui in inferno non hoc refugiunt in peccatis quod prius appetiverunt, puta proprium suum ac privatum bonum tamquam summum ac principale, sed aliquid aliud, videlicet poenam. Sciendum quippe est quod poenitere de peccato dicitur dupliciter: « Uno modo per se, et alio modo « per accidens. Per se quidem de peccato poenitet quis, qui « peccatum, eo quod est peccatum, abominatur; per accidens « vero qui illud odit ratione alicuius adiuncti, utpote poenae, « vel alicuius huiusmodi mali. Igitur non poenitebunt per se « loquendo de peccato, quia voluntas malitiae peccati in eis « remanet; poenitebunt autem per accidens, in quantum affli- « gentur de poena quam pro peccato sustinent » (1). Nec iterum opponas quod timor vel odium poenae apud nos corrigit voluntatem. Nam primo, etiam apud nos, hunc effectum non semper nec necessario habet, ut patet in Antiocho 2 Machab. IX, et in aliis plurimis quos videmus quandoque scienter in infernum descendere, et licet in timore horribili constitutos, tamen usque ad extremum contra Deum insurgere hac blasphemia: *non flectar*. In quo quidem adumbrationem quamdam obstinationis damnatorum medias inter gehennae poenas nobis exhibent. Praeterea, odium poenae vel timor potest quidem esse principium rectificandi affectus quamdiu homo est in statu praesenti, in quo propter specialem modum operandi tam intellectus quam voluntatis adhuc mutabilis exsistit ab uno fine in alium, non autem postquam in termino erit constitutus. Et universim loquendo, cavendum maxime est ne ea quae nunc in corpore corruptibili experimur, inconsulto transferamus ad futuram vitam, quasi esset univoca utrobique cognitionis et exercitii libertatis ratio. Caeterum haec omnia ampliorem declarationem habébunt in tractatu de Poenitentia,

(1) S. Thom., in IV, D. 50, q. 2, a. 1, q. 2.

cum attritionis natura exponenda veniet; ubi etiam examinabitur singularis casus hominis qui decederet in mortali post actum contritionis imperfectae absque sacramento.

COROLLARIUM

(Art. 6).

Licet in iustificatione impii, remissio culpae necessario inferat remissionem reatus poenae aeternae, nihil tamen prohibet quominus post iustificationem adhuc remaneat reatus poenae temporalis.

Non assumitur hic demonstrandum, permanere de facto huiusmodi reatum, nam opportunior huic quaestioni locus reservatur, ubi de effectu poenitentiae quoad mortalium remissionem (1). Sed facto interim supposito, propositum intentionis est ostendere qualiter sit explicanda res; multum enim hoc iuvat ad penitiorem cognitionem naturae peccati, necnon et habitudinis qua poena se habet ad culpam.

Mortale peccatum, ut ex superioribus iam abunde constat, duplicem continet inordinationem (2). Est enim primo, *extra* ordinem veri ultimi finis, secundum quod indebite quis commutabili bono fruitur, assumens sibi id quod sibi non competit. Est etiam *contra* verum ultimum finem, secundum quod in appetitu indebiti boni includitur contemptus Dei et eius amicitiae. Hinc homo mortaliter peccans proportionalitate quadam se habet sicut qui in humanis violaret amicitiae foedus, aliquid ab amico auferendo (3). Quod quidem scelus si quando

(1) Vide *Commentarium in tertiam partem*, Quaest. 86, a. 4.

(2) Vide supra, ubi de definitione peccati.

(3) « Dicendum quod tam iustitia quam amicitia in aequalitate quadam consistat. Qui ergo aliquem offendit, contra aequalitatem amicitiae peccat, in quantum affectum debitum non impendit, et contra aequalitatem iustitiae, in quantum rem debitam subtrahit. Et sicut haec duo in offensa quandoque dividuntur, ita etiam in recompensa-

admittitur, iure meritoque offensus amicitiam subtrahit cum omnibus eam consequentibus, iure etiam compensationem repetit pro ablato, et haec duo duplicem poenam damni et sensus suo modo repraesentant. Aut si forte excusatione offensoris commotus veniam concedere non renuit, cum offensam condonat resarciendo amicitiam, non est consequens ut ipso facto remittat obligationem restituendi, nam simul cum statu recuperatae amicitiae componi potest debitum compensationis. — Haec nunc applica proposito.

In foro Dei inducitur reatus poenae damni pro violatione amicitiae, reatus vero poenae sensus pro indebita fruitione creaturae, quia omnino iustum est « ut qui voluntati suae « plus indulsit quam debuit (id quod suum non erat sibi at- « tribuendo), contra voluntatem suam aliquid patiatur: sic « enim erit aequalitas » (1). Cum autem Deus movens hominem ad poenitentiam gratis remittit culpam restituendo gratiam (2), consequens equidem est ut ipso facto remittatur

« tione separantur, sicut quando poena per violentiam offendenti infer- « tur, fit recompensatio quantum ad iustitiam, sed non quantum ad ami- « citiam. Similiter quando offendens offensum verbis placat, nondum re « subtracta restituta, fit recompensatio amicitiae, sed non iustitiae. Pec- « cator ergo per affectum peccati amicitiam Dei violavit, et per inobe- « dientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit; et ex primo « amittit gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam (sen- « sus), ut ab eo qui per inobedientiam subtraxit, subtrahatur per poe- « nam. Et ideo per poenitentiam qua homo se Deo supponit, peccata « praeterita detestando, remittitur quidem peccatum quantum ad offen- « sam, sed non oportet quod remittatur quantum ad totum reatum, nisi « poena iam soluta, et sic per poenitentiam non simul cum culpae di- « missione totus etiam reatus dimittitur ». S. Thom. in IV, D. 14, q. 2, a. 1, q. 2.

(1) S. Thom. 3, Quaest. 86, a. 4.

(2) Remissio culpae semper est gratuita, quia pro formali peccato nulla est possibilis satisfactio de condigno.

poena damni violationi amicitiae correspondens, non tamen poena sensus quae respondet indebitae conversioni ad bonum delectabile, et se habet sicut restitutio ablati in exemplo supra memorato. Unde ex natura rei tantummodo est ut non maneat poena sensus *qua aeterna*, tum quia causa aeternitatis poenae, id est perversio ordinis iustitiae per destructionem charitatis, amplius non exsistit; tum quia inordinatio conversionis secundum se nullam infinitatem habet; tum denique quia reatus poenae aeternae est evidenter incompossibilis cum charitate et gratia ex qua homo habet ius ad caelestem beatitudinem. Ad haec, necesse est ut non maneat poena residua secundum eamdem omnino rationem instrinsecam, quia ut dicit S. Thomas in praesenti, « macula peccati ab homine « tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinae iu- « stitiae acceptet, ut scilicet vel ipse sibi poenam spontaneus « assumat in recompensationem culpae praeteritae, vel etiam « a Deo illatam patienter sustineat », et utroque modo, ut iam superius dictum est, diminuitur de ratione poenae pro quanto diminuitur de ratione involuntarii. Superest ergo concludendum quod « remota macula culpae, potest quidem « remanere reatus, non poenae simpliciter, sed satisfacto- « riae » (1).

Dices: *Remota causa, removetur effectus. Sed culpa est causa reatus poenae. Ergo remota culpa, necessario debet omnis reatus cessare.*

Respondeo: *Dist. mai.* Remota causa, removetur effectus: hoc est, causa nunquam exsistente, nunquam exsistit effectus, *conc. mai.* Hoc est, causa cessante, cessat etiam effectus, *subdist.* Si effectus pendeat a causa tam in fieri quam in esse, *conc.* Si solum in fieri, *neg.* Non enim est consequens, si desinat architectus, ut desinat etiam domus ab eo aedificata.

(1) S. Thom. 1-2, q. 87, a. 6, in corp.

Ad minorem vero dico: Causa a qua reatus poenae pendet *in fieri*, est culpa, intelligendo per culpam, actum peccati, *conc. min.* Causa, vel melius conditio a qua reatus poenae pendet *in esse*, est macula permanens, *subdist.* Sensu affirmante, quatenus manente macula, necesse est remanere poenae reatum. *conc.* Sensu negante, quatenus ablata macula, necesse est et poenae reatum auferri, iterum *subdist.* Auferri necesse est quoad ea omnia quae sunt incompossibilia cum statu charitatis et gratiae, iterum iterumque *conc. min.* Quoad caetera quae incompossibilia non sunt, *neg. min.* Et quia reatus poenae temporalis sive poenae purgatoriae supra declaratae minime opponitur restitutae cum Deo amicitiae, non oportet ut remissa culpa, omni etiam ex parte poena exstinguatur.

Et haec quidem de reatu poenae generaliter dicta sufficiant: cum enim doctrina duorum posteriorum articulorum partim quidem obvia sit, partim vero non respiciat directe peccatum personale, non est in his nunc specialiter insistendum. Si quis tamen de poenalitatibus praesentis vitae, prout consequuntur peccatum originale et manent etiam post baptismum, ampliora desideret, videat S. Thomam *de Malo*, Quaest. 5, a. 4-5, et praesertim in II, D. 32, Quaest. 1.

PARS SECUNDA

DE PECCATO VENIALI

PARS SECUNDA

DE PECCATO VENIALI

QUAEST. LXXXVIII-LXXXIX.

Fides catholica docet dari peccata venialia, id est, quae suapte natura ita levia sunt, ut non separent hominem a Deo, nec sint per se aeterna damnatione digna. Haeretici autem Calvinistae hanc Ecclesiae doctrinam improbant; improbavit et Baius, cuius propositio vigesima ex octoginta sex damnatis a S. Pio V, sic habet: « Nullum est peccatum ex natura sua « veniale, sed omne peccatum meretur poenam aeternam » (1). Prae primis igitur tractanda quaestio *an sit*, pro qua statuitur sequens assertio:

THESIS VIII.

(Quaest. 89 — Art. 2).

Per lignum, fenum, et stipulam, quae 1 Cor. III-12, dicuntur iuxtaponi fundamento spiritualis aedificii, intelligi debent venialia peccata. Quapropter recte damnata est in Baio propositio asserens nullum esse peccatum ex natura sua veniale, sed omnem culpam mereri poenam aeternam.

De venialibus peccatis plura equidem exstant Scripturae testimonia, puta Prov. XXIV-16: *Septies cadet iustus et re-*

(1) Enchirid. n. 900.

surget, et Eccl. VII-21: *Non est homo iustus in terra qui faciat bonum et non peccet,* et 1 Ioan. I-8: *Si dixerimus quoniam peccatum non habemus, ipsi nos seducimus, et veritas in nobis non est.* Ubique enim insinuatur peccatum quo quis a statu iustitiae non decidit, et ex consequenti, reatum poenae aeternae non incurrit; et hoc est sine dubio veniale peccatum.

His tamen praetermissis, unus principalis et vere classicus locus est, in quo simul cum veritate venialium peccatorum proponitur dogma purgatorii (1). Habetur autem in 1 Cor. III, 11-15: *Fundamentum aliud*, inquit, *nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Iesus. Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, fenum, stipulam, uniuscuiusque opus manifestum erit; dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur, et uniuscuiusque opus quale sit, ignis probabit. Si cuius opus manserit quod superaedificavit* (2), *mercedem accipiet. Si cuius opus arserit* (3), *detrimentum patietur; ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Qua in re considerandum est quid

(1) Obiter hic observabis, qua ratione cum venialium peccatorum exsistentia, connectatur dogma purgatorii. Non quod, ut multi de vulgo existimant, sola venialia in igne purgatorio puniantur; quin imo, puniuntur *vel maxime* mortalia quae ante terminum viae in gratuita iustificatione fuerunt iam remissa, nondum tamen exstincto remanente temporalis poenae reatu de quo supra in corollario. At vero transitoria purgatorii poena non competit mortali peccato nisi aliqua suppositione facta, id est, si iam sit ablata eius macula per poenitentiam et Dei misericordiam; peccato autem veniali debetur antecedenter et absolute. Recte ergo Scriptura connectit dogma purgatorii cum reatu venialium peccatorum, sicut connectit dogma inferni cum reatu mortalium, utrobique respiciens id quod est per se, sive id quod propriam consequitur utriusque peccati rationem et naturam.

(2) Huiusmodi est qui superaedificavit aurum, argentum, et lapides pretiosos.

(3) Huiusmodi est qui superaedificavit lignum, fenum, et stipulam.

sit fundamentum et qui sint superaedificantes, itemque quid aurum, argentum, cum caeteris hic recensitis; quis demum dies Domini, quis ignis, et quae per ignem salvatio.

Porro concordi sententia statuunt interpretes, graeci pariter et latini, fundamentum de quo loquitur Apostolus esse fundamentum fidei in Christum; superaedificantes vero esse fideles huic fundamento imponentes vel opera bona et viva, aeterna mercede remuneranda, quae per aurum et argentum et lapides pretiosos significantur, vel opera quaedam mala, nomine ligni et feni et stipulae designata. Nunc autem Chrysostomus et qui ipsum sequuntur, volunt haec mala opera esse peccata mortalia, fundamento *fidei mortuae* supervenientia, eademque aeterno igne punienda. Sed huic intellectui *evidenter* obstat illud quod postea sequitur, cum superaedificans ligna et fenum et stipulam, dicitur fore salvus quasi per ignem. Quod enim Graeci illi censent talem dici salvum per ignem, quia quamvis in gehennam mittendus, nunquam tamen consumetur, sed perpetuo in igne servabitur, vel, ut aiunt, superstes erit recens semper ad poenam (1): haec, inquam, in-

(1) « *Detrimentum patietur,* ecce unum supplicium, *Ipse autem salvus* « *erit, sic tamen quasi per ignem,* ecce secundum. Hoc autem vult significare: non sic ille peribit ut opera, ad nihilum redactus, sed manebit « in igne. Salutem itaque hanc rem vocat, sed non simpliciter; adiecit « enim, *quasi per ignem.* Nam nos quoque solemus dicere, in igne salvus « est, de iis quae non comburuntur, nec statim in cinerem abeunt. Ne « ergo quia ignem audisti, putes eos qui comburuntur, in nihilum redigi. Si vero tale supplicium salutem vocat, ne mireris; solet enim « etiam in iis quae male sonant, pulchris uti nominibus, et in bonis, « contrariis. Verbi gratia, captivitatis nomen malae rei nomen esse videtur, sed in re bona illo usus est Paulus dicens: *In captivitatem redigentes omnem intelligentiam ad obedientiam Christi.* Et in re mala, bene « sonante nomine usus est dicens: *Regnavit peccatum,* quamquam nomen « regni potius bene sonet. Sic et hoc loco cum dicit, *salvus erit,* nihil « aliud quam augmentum supplicii indicavit, ac si dixisset: Ipse autem

terpretatio praeter omnem fidem est, et omnem probabilitatem. Sane vero usus loquendi id non habet, « nec unquam Scriptura « sic loquitur, ut salvus dicatur qui superstes est in malis, quin « potius tales et vulgo et more Scripturae periisse dicuntur: « quo genere argumenti commentarium hunc Graecorum Pa- « tres Latini in Concilio Florentino refutarunt » (1).

Manifesta igitur cogit nos necessitas ut per lignum et fenum et stipulam intelligamus peccata quae cum fundamentum charitatis sive *fidei vivae* non destruant, ex sese poenam merentur, non aeternam, sed temporalem, et pro tanto venialia appellantur. « Sicut enim, inquit S. Thomas, huiusmodi con- « gregantur in domo (videlicet lignum, fenum, etc.), et non « pertinent ad substantiam aedificii, et possunt comburi ae- « dificio remanente: ita etiam peccata venialia multiplicantur « in homine, manente spirituali aedificio, et pro istis patitur « ignem vel temporalis tribulationis in hac vita, vel purga- « torii post hanc vitam, et tamen salutem consequitur aeter- « nam ». Rationem vero convenientis distributionis in ternarium ligni, feni, et stipulae, assignans idem Angelicus in IV, D. 21, q. 1, a 2: « Dicendum, ait, quod venialia chari-

« manebit in aeternum cruciatus ». Ita **Chrysostomus,** Hom. 9 in epist. 1 ad Cor. — Quanto melius Augustinus, Enarr. in Psalm. 37, n. 3, orat Deum: « Ut in hac vita purges me, et talem me reddas, cui iam emen- « datorio igne non opus sit, propter illos qui *salvi erunt, sic tamen quasi « per ignem.* Quare, nisi quia hic aedificant supra fundamentum ligna, « fenum, stipulam? Aedificarent autem aurum, argentum, lapides pre- « tiosos, et de utroque igne securi essent; non solum de illo qui in aeter- « num cruciaturus est impios, sed etiam de illo qui emendabit eos qui « per ignem salvi erunt. Dicitur enim: *Ipse autem salvus erit, sic tamen « quasi per ignem.* Et quia dicitur, *salvus erit,* contemnitur ille ignis. Ita « plane, quamvis salvi per ignem, gravior tamen erit ille ignis quam « quidquid potest homo pati in hac vita, etc. » — Cf. etiam Enarrat. in Psalm. 80, n. 20 et seq.

(1) Estius, in cap. 3 ep. 1 ad Cor.

« tati adiuncta possunt per aliquam poenam consumi, et ideo « convenienter secundum metaphoram signantur illa quae per « ignem consumuntur. Et quia quanto aliquod peccatum est « gravius, tanto difficilius purgatur, in peccatis autem venia- « libus invenitur alterum altero gravius, ideo convenienter « eorum diversitas signatur per diversitatem eorum quae fa- « cilius et tardius consumuntur ab igne. Et quia perfectio « cuiuslibet quantitatis ternario comprehenditur, propter prin- « cipium, medium, et finem, ideo triplex differentia ponitur, « quia quaedam sunt gravissima in genere venialium, et dif- « ficillime purgabilia, et haec per *lignum* signantur; quaedam « minima, quae per *stipulam*; quaedam media, quae per *fenum* « signantur ». Habes itaque legitimam huius loci expositionem, quae etiam egregie confirmatur, praescindendo a quacumque opinione particulari tam circa personas vel opera quae directe in praesenti respicit Apostolus, quam circa ignem vel diem Domini de quo terret Corinthios.

In primis nil refert an *directe* agatur de omnibus indiscriminatim culpis quae superveniunt fundamento fidei per charitatem formatae (non destruendo illud), an specialiter, magis inhaerendo contextui, de defectibus qui a praedicatoribus admittuntur in ipso praedicandi ministerio, veluti si doctrina eorum sit, non quidem haeretica aut perniciosa, sed minus sincera minusque solida, humanis ac philosophicis opinionibus admixta plus satis, si curiosa magis quam utilis, si vana quadam oblectatione mentes christianas occupans, ut contingit in iis qui studio placendi plus aequo indulgent. Nihil, inquam, hoc ad propositum refert, cum sit par atque eadem de uno genere venialium ratio, ac de aliis quibuslibet. Caeterum, omnino dicendum videtur quod Paulus, occasione accepta a praedicatoribus de quibus ab initio epistolae sermo fuit, tradidit generalem doctrinam circa peccata quae substantiae charitatis non opponuntur, adeoque salutem non impediunt, sed tran-

sitorii sive purgatorii ignis reum hominem efficiunt. Quippe inter eos magistros de quibus Corinthii inter se contendebant, inveniebantur nonnulli qui pro humana fragilitate affectus minus bene ordinatos miscebant zelo annuntiandi Christum.

Multo minus scire interest de die Domini de quo vers. 13 dicitur: *uniuscuiusque opus manifestum erit, dies enim Domini declarabit*, etc., an scilicet hoc vocabulo designetur particulare iudicium, vel potius universale. Quamquam rectius ad litteram intelliges ultimum adventum et extremae conflagrationis ignem, iuxta illud 2 Petr. III-12: *Expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Ubique enim in Scriptura dies Domini pro universali iudicio accipitur, quando nimirum apparebit Dominus in gloria et maiestate et supremo suo posse. Et nunc quidem dies hominis peragitur, quamdiu homini permittitur praevalere adversus Christum. Tunc autem, non amplius hominis, sed Domini erit dies, cum ipse venerit ponere inimicos suos scabellum pedum suorum, et adimplere figuram Melchisedech: primum quidem qui interpretatur rex iustitiae, deinde rex pacis, imo vero, ideo rex pacis, quia ut verus iustitiae rex, sub immobili lege regni caelorum tranquillitatem ordinis in toto universo instaurabit, unumquemque componendo in loco et gradu suo. — Sed dicet aliquis, si dies Domini in igne revelandus significat ad litteram ultimum iudicis adventum, et qui ante ipsum praecedet conflagrationis ignem, quid tandem pro dogmate purgatorii praesens facit testimonium, cum iuxta Ecclesiae fidem, purgatorium animarum nunc exsistat, et in consummatione saeculi debeat desinere? Ad hoc respondeo morem esse Scripturae ut de hominibus loquatur, quasi viventes eos omnes deprehensurus esset dies Domini: itemque ut futuram vindictam recapitulet in igne quo tamquam instrumento iustitiae suae, Christus iudex tunc utetur. Et ille quidem ignis cunctos probabit qui tunc vivi erunt super terram, sed eos tantum purgabit quos quadantenus im-

puros inveniet. Si quos autem omnino puros et antea purgatos, hos illaesos transmittet ad regnum; impios vero et Dei inimicos corripiet, inflammabit, cruciabitque in aeternum, sicut post Psalmistam expressius de eo scribit Apostolus, 2 Thessal. I, 7-10: *In revelatione Domini Iesu de caelo cum angelis virtutis eius in flamma ignis dantis vindictam iis qui non noverunt Deum, et qui non obediunt evangelio Domini Iesu Christi, qui poenas dabunt in interitu aeternas a facie Domini, et a gloria virtutis eius, cum venerit glorificari in sanctis suis, et admirabilis fieri omnibus qui crediderunt.* Iam vero, ut bene ratiocinatur Estius in c. 3 epist. 1 ad Cor.: « Sicut Scriptura « saepe ex generali iudicio vult intelligi particulare, et ex die « novissimo quo omnes iudicabuntur, vult intelligi diem mor- « tis uniuscuiusque quo singuli iudicantur, ita ex igne qui fa- « ciem Christi iudicis antecessurus est ad universale iudicium, « et purgaturus quidquid illo tempore purgandum restabit, « intelligendum relinquit ignem aliquem quo statim post hanc « vitam ad purgandas animas particulare iudicium exerceatur. « Itaque hac ratione, poena purgatoria animarum ex hoc « Pauli loco bene et solide colligitur. Sed cur Apostolus, « omissa mentione purgationis animarum quae fit medio tem- « pore, loquitur tantum de igne extremi iudicii? *Primum*, quia « non de animabus solis, sed de hominibus anima et corpore « constantibus sermo erat. Unde et universalis iudicii multo « saepius mentionem habemus in Scripturis, quam particularis, « quod nimirum de iudicio quo iudicabuntur homines agant « Scripturae. *Deinde,* quia solet Apostolus de se et aliis vi- « ventibus sic loqui, tamquam adventus Domini ad iudicium « ipsos viventes esset occupaturus. Unde dicit cap. 15 huius « epistolae: *Mortui resurgent incorrupti, et nos*, id est qui vi- « ventes reperiemur, *immutabimur;* et 1 Thessal. IV, semel et « iterum, *nos qui vivimus, qui residui sumus,* » etc. Uno igitur verbo, cum eiusdem conditionis sint in ordine ad divinam iustitiam, tam ii qui nunc moriuntur, quam illi quos vivos

deprehendet ultimus adventus, quemadmodum ii qui iuxtaposita habebunt fundamento fidei vivae lignum et fenum et stipulam, tunc salvabuntur, sic tamen quasi per ignem, ita et nunc. Unde etsi sermo Apostoli non respiciat directe ignem purgatorium qui nunc est, indirecte tamen et ex consequenti ipsum adstruit, aut verius ex concomitanti. Intendit enim instruere fideles de poena quae propter leves culpas eos manet, transfigurando omnes in personam eorum quibus non communis mors, sed ipsa saeculi consummatio finem viae afferet.

Haec tamen de purgatorio animarum velut obiter dicta accipiantur, cum disputatio ista non sit huius loci; sufficit enim si de veniali peccato sententia Scripturae dubitare nos non sinat. Sed nunc, post quaestionem *an sit*, exponendum superest *quid sit*, ut sequitur.

THESIS IX.

(Quaest. 88. Art. 1-2).

Peccatum veniale, si etymon vocis attendatur, nihil aliud est quam peccatum ex sese condonabile. Si autem consideretur ratio impositionis nominis, est actio moraliter mala quae non tollit principium ordinis per aversionem a Deo fine ultimo, et pro tanto dici potius debet praeter quam contra legem aeternam, sive sit venialis ex genere suo, sive ex imperfectione actus tantum.

§ 1.

Quoad etymon vocis, evidens est quod veniale dicitur a venia. Tripliciter autem, ut docet S. Thomas, potest aliquod peccatum a venia denominari. — Uno quidem modo, quia iam consecutum est veniam, sicut cum Ambrosius dicit quod mortale peccatum fit per poenitentiam veniale, sed haec est denominatio pure extrinseca quae sumitur ab eventu. — Alio

modo peccatum potest denominari veniale, quia habet in se causam minoris punitionis propter circumstantias attenuantes quae in eo considerantur, et sic peccata mortalia quae ex infirmitate sive passione fiunt, quandoque dicuntur venialia, non quidem simpliciter, sed secundum quid, et comparative ad ea quae ex certa malitia procedunt. — Tertio tandem modo peccatum denominatur veniale, quia *quantum est de se*, habet causam veniae totalis, utpote non aeterna, sed temporaria tantum poena dignum, et hoc est peccatum veniale simpliciter, condivisum contra mortale, de quo in praesenti loquimur.

§ 2.

Verum *venialis* nomen desumptum est ab aliqua proprietate quae consequitur essentiam talis peccati, et non constituit eam. Non enim ideo est tale peccatum quia transitoria tantum poena ei debetur, sed omnino e converso. Inquirendum igitur superest quid speciale habeat peccatum hoc secundum suam essentiam consideratum, ut ex sese poenae aeternae reatum non inducat. Quaestio autem facile solvitur ex principiis superius traditis de peccato mortali. Etenim: « Cum peccatum « sit quaedam infirmitas animae, inquit Angelicus in praesenti, « peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi « qui dicitur mortalis ex eo quod inducit defectum irrepara« bilem per destitutionem alicuius principii. Principium autem « spiritualis vitae quae est secundum virtutem, est ordo ad « ultimum finem, qui quidem si destitutus fuerit, reparari non « potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per « virtutem divinam.... Defectus ergo ordinis ultimi finis non « potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius, sicut « nec error qui est circa principia, et ideo huiusmodi peccata « dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. *Peccata autem quae « habent inordinationem, conservato ordine ad ultimum finem, « reparabilia sunt* (per principium interius), *et haec dicuntur*

« *venialia*. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus « poenae tollitur, qui cessat cessante peccato » (1). Et eadem habet S. Thomas, *de Malo,* Quaest. 7, a. 1.

Est igitur de essentiali ratione venialis peccati, ut deordinationem moralem habeat citra aversionem a Deo. Quod autem actio aliqua, etsi irreferibilis in Deum, nihilominus aversionem a Deo non contineat, contingit dupliciter. — Uno modo ex parte subiecti, id est ratione imperfectae voluntarietatis, quando actus ex plena deliberatione non procedit. Et re quidem vera voluntas non avertitur a Deo nisi creaturae adhaerendo, vel signate vel exercite, ut fini ultimo. Atqui conversio ad aliquid ut ad finem, nusquam esse potest per actum non plene deliberatum. Finis enim ultimus se habet in operabilibus sicut primum principium in intelligibilibus. Sed in intelligibilibus non tenetur aliquid ut primum principium, quamdiu non habetur de eo nisi formidolosa vel opinativa aestimatio, et similiter in operabilibus, quisquis non fertur in aliquid nisi actu imperfecte voluntario, nondum ei adhaeret tamquam supremo diligibili quod sit ratio caetera diligendi. Impossibile igitur est ut motus voluntatis semideliberatus vim unquam habeat destruendi subiectionem ad Deum ut ad finem. de qua subiectione dicitur: « Diliges Dominum Deum tuum « ex toto corde tuo, et in tota anima tua, et in tota mente « tua ». — Alio autem modo contingit peccatum esse absque aversione a Deo, ratione scilicet obiecti, quod tantummodo praeter, et non contra ordinem finis ultimi est, omnia intelligendo iuxta ea quae superius in Prolegomeno declarata sunt (2). Qui enim aliquid vult quod est solum praeter ali-

(1) *Qui cessat. cessante peccato:* id est, qui aliquando saltem cessare debet, cessante culpae reatu; nam ut dictum est, necessaria conditio aeternitatis poenae est aeterna permanentia perversionis ordinis quam peccati actus induxit.

(2) Vide supra, de ratione seu definitione peccati, § 5.

quem finem, et aliunde non ordinat illud ad finem oppositum, nequaquam se a praedicto fine avertit, tametsi aliquid faciat quod nequit ad ipsum referri, ac per hoc, verissimam continet deordinationem, si de eo fine sermo sit ad quem nos et omnia nostra referre tenemur. — Ast:

Contra praedicta obiicitur primo: *Peccatum veniale in iis etiam esse potest qui sunt gratia et charitate destituti. Ergo propria eius ratio non in hoc consistit, quod deordinationem habeat, conservato ordine ad ultimum finem.*

Respondeo quod cum dicitur *conservato ordine ad ultimum finem,* intelligendum est ordinem illum non destrui ex vi peccati venialis, quo non obstante, semper permanet et conservatur quando est. Si autem aliunde destructus supponatur, non ideo variatur intrinseca levis culpae ratio; nam etsi haec culpa de facto non componatur cum manente fundamento charitatis, ex sese tamen cum eo componi potest. Hinc peccatum veniale tam in iustis quam in peccatoribus est, quamquam in peccatoribus sit *per accidens* ab intrinseco irreparabile, et *per accidens* etiam in inferno puniatur poena aeterna. ut in sequenti propositione dicetur; quippe, ex mortalis peccati coexistentia impeditur, aut verius ligatur quodammodo venialitatis proprietas. Quare, ut distinctiva venialis peccati ratio epurata appareat ab eo quod in ipso non est nisi per accidens, seu propter aliud cui coniunctum invenitur, solet veniale considerari ut *de facto* coexsistens cum fundamento charitatis, iuxta illud Apostoli: *Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc.... ligna, fenum, stipulam.., detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem.* Unde etiam vides doctrinam S. Thomae circa differentiam qua mortale a veniali distinguitur, ex purissimis Scripturae fontibus fuisse depromptam.

Obiicitur secundo: *Quisquis quacumque ratione, actu saltem deliberato peccat, praefert voluntatem suam voluntati Dei, adeoque amat aliquid supra Deum. Sed amare aliquid supra*

Deum, est adhaerere creaturae ut summo diligibili, ac per hoc, non amplius subiici Deo ut ultimo fini. Ergo omne peccatum ex natura sua continet aversionem a Deo.

Respondeo: *Dist. mai.* Quisquis quacumque ratione peccat, praefert voluntatem suam voluntati Dei, id est, praefert voluntatem suam creatam voluntati increatae quae est ipse Deus, *neg. mai.* Id est, praefert rem a se concupitam rei a Deo praeceptae, *subdist.* Ita tamen ut res praecepta, vel sit de genere eorum sine quibus recte servatis principium ordinis quod est charitas super omnia Deo adhaerens, amplius non stat, vel e contra adhuc consistere potest (prout scilicet transgressionis obiectum aut contra, aut tantum praeter ordinem finis exsistit), iterum *conc. mai.* Alias *neg.*, et concessa minore, nego consequentiam.

Sane vero, cum homo peccans dicitur voluntatem suam voluntati Dei praeferre, voluntas Dei evidenter hic sumitur pro re quam praecipit Deus. Videndum igitur est, cuiusmodi praeceptum imponatur, ut si quidem sit sub aversione a Deo, ponatur homo in necessitate eligendi inter Deum et rem prohibitam, unumque alteri praeferendi, ac per consequens, vel abstinendi ab eo quod prohibetur, vel adhaerendi commutabili bono ut fini, Deo derelicto. Si autem praeceptum sub aversione a Deo non sit, tunc nequaquam ponitur homo in necessitate eligendi inter unum et alterum finem. Imo vero, adhuc potest Deum diligere super hanc ipsam rem quam inordinate appetit, quia actio eius talem compatitur animi dispositionem, qua, si res prohiberetur ut contra ordinem veri ultimi finis exsistens, illam non vellet, sed magis eligeret eius emolumento carere, quam Dei amittere amicitiam. Et sic etiam contingit in humanis quod aliquis nollet pro ulla re mundi offendere amicum offensione separativa ac per se dissolvente foedus amicitiae, tametsi quandoque faciat ea quae amico vere displicent. Tunc enim non praefert amico id quod appetit praeter amicitiae ordinem, sed paratus esset illud relinquere, si

aliter retineri amicitia non posset: in huiusmodi ergo offenditur amicus, non simpliciter, sed secundum quid. Haec nunc applica proposito, et cum proportione ratiocinare. — Ast, nondum omnino quiescit animus, nam:

Obiicitur tertio: *Necesse est ut omnia quae appetit homo, appetat propter ultimum finem qui est consummatum bonum eius, ut dicitur in 1-2, q. 1, a. 6. Ergo et obiectum venialis peccati propter ultimum finem semper appetitur. Sed non potest appeti propter ultimum finem qui Deus est, cum sit ad Deum irreferibile; ergo propter ultimum finem qui est creatura. Si autem propter ultimum finem qui est creatura, statim consequitur quod in omni peccato inducitur finis Deo oppositus, vel aliis verbis, quod nullo pacto aliquis possit peccare, conservato ordine ad Deum sub ratione ultimi finis.*

Respondeo quod de ultimo fine loqui possumus dupliciter: uno modo secundum rationem abstractam ultimi finis, alio modo secundum id in quo ratio ultimi finis invenitur. Quantum igitur ad rationem abstractam ultimi finis, sicut in ultimo fine omnes conveniunt, ita in omnibus illum appetunt, ad eumque referunt omnes actus suos; hoc enim nihil aliud dictu est nisi quod semper appetimus nostram perfectionem adimpleri. At quantum ad id in quo praedicta ratio ultimi finis reponitur, non est necesse ut omnis actio nostra ad aliquid determinatum referatur, sed potest esse quod aliquid velimus, non ut summum appetibile, ex solo desiderio boni in genere, parati interim illud relinquere potius quam aliud principalius amatum amittere. Et hoc ex duobus provenit. Primo ex hoc quod in obiecto apparet aliqua bonitas absoluta, ratione cuius potest terminare appetitum voluntatis ut finis intermedius. Secundo ex hoc quod intellectus noster in praesenti statu unionis ad corpus, modum habet cognoscendi abstractivum et discursivum, quem consequitur proprius modus operandi per voluntatem. — Et re quidem vera, in hac vita accipit mens nostra cognitiones suas a rebus sensibilibus per abstra-

ctionis viam, habetque per prius generalem et confusam notionem boni et beatitudinis in communi, praescindentem ab omni determinatione entis realis in quo ratio ista sit reponenda. Insuper, cum apprehendit bona concreta in quibus pro suo arbitrio finem sibi praestituat, non uno eodemque actu intelligit finem et ea quae sunt ad finem, sed seorsum utrumque considerat. Cum autem voluntas sequatur intellectum, potest adhaerere alicui determinato medio tamquam medio, (id est non ut summo diligibili), quin appetat *aliquid determinatum* ut finem ultimum sibi praestitutum, sed solum *finem in communi, sive bonum in genere.* Quocirca, sicut homo in statu peccati mortalis manens potest coniungere habitualem conversionem ad finem pravum cum quibusdam actibus bonis qui nondum includunt conversionem ad Deum ut ad finem cui super omnia adhaereat: ita ex adverso, homo exsistens in statu gratiae potest coniungere habitualem conversionem ad Deum cum actibus venialiter malis, qui etsi ad Deum irreferibiles, non ideo referuntur ad creaturam ut ad ultimum finem Deo oppositum. — Et per hoc patet solutio rationis inductae, quae quidem valeret pro angelo vel anima separata, ut in corollario mox dicetur, sed nullam vim habet quoad hominem in praesenti statu, quia eius voluntas non semper fertur in media secundum quod stant sub ordine *determinati* finis. Unde nihil prohibet quominus, conservato ordine ad unum finem ultimum determinatum, velit aliquid quod sit praeter ordinem huius finis, *in vi solius appetitus boni in genere.*

Manet igitur peccati venialis ratio ab Angelico tradita: « Secundum habitum, inquit (1), avertitur a fine incommuta- « bili, qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in « peccato mortali; unde qui peccat mortaliter, est sicut rece- « dens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando « aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo

(1) S. Thom. in II, D. 42, q. 1, a. 3, ad 5um.

« quod inordinate ei quod est ad finem inhaeret, non tamen « ita ut illud quod est ad finem quasi finem constituat, et « hoc est in peccato veniali. Unde peccans venialiter simi- « latur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi « secundum quid, sicut etiam quod retardat motum corporis « gravis, non aufert gravitatem et inclinationem in finem; au- « ferret autem si contrarium sibi motum daret, ut quando ex « gravi leve generatur ». Hinc peccatum veniale, ex parte substantiae actus definiri potest: *Dictum vel factum vel concupitum praeter legem aeternam* (1). Ex parte vero privationis seu defectus: *Moralis deordinatio consistens, vel in indeliberata conversione ad quodlibet obiectum per legem aeternam prohibitum*, *vel in deliberata inhaesione ad medium quod finem Deo oppositum non inducit*, *et tamen ad Deum non est referibile.* Sicut autem in mortali, ita in veniali aliquid consideratur ut materiale et aliquid ut formale; materiale est conversio ad obiectum extra ordinem finis exsistens, formale est conversio eadem prout privat motum in finem et repugnat fervori charitatis.

(1) Iterum animadverte peccatum veniale dici *praeter* legem Dei, quatenus est praeter et non contra finem ultimum quem respicit lex, atque ideo, praeter et non contra id quod primario ac principaliter in regula legis continetur. Ad rem **Caietanus**, in 1-2, q. 88, a. 1: « Venialia quidem ex imperfectione actus, sunt secundum quid, id est secundum « imperfectum motum contra legem Dei, ut primus motus infidelitatis et « adulterii testantur. Venialia autem ex genere sunt secundum quid, id « est secundum imperfectam materiam, contra legem Dei, ut mendacium « iocosum et risus superfluus testantur ».

COROLLARIUM

(Art. 3-4).

In angelo peccatum veniale omnino esse non potest. Sed nec potuit esse in homine, quamdiu per gratuitum originalis iustitiae donum, inferiora sub superioribus infallibili ordine continebantur.

Haec conclusio, si modo de substantiis separatis et de originalis iustitiae statu recte sentiamus, ultro sequitur ex praemissis, sed et multum confert ad hoc ut natura venialis peccati penitius inspiciatur. Ideo, maioris claritatis gratia, distincte est exponenda, primo quoad angelum, deinde vero quoad hominem in statu innocentiae.

§ 1.

« In angelo bono vel malo, inquit Angelicus (1), peccatum « veniale esse non potest. Ratio est quia angelus non habet « intellectum discursivum, sicut nos habemus. Hoc autem per« tinet ad rationem intellectus discursivi, ut principia seorsum « interdum consideret, et conclusiones seorsum, et sic con« tingit quod ab uno in alterum discurrat, nunc hoc, nunc « illud considerans. Hoc autem in intellectu deiformi non « discursivo esse non potest, sed semper conclusiones consi« derat in ipsis principiis absque omni discursu. Dictum est « autem quod sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem in « appetibilibus et operativis, sicut se habet principium inde« monstrabile ad conclusiones in demonstrativis. Unde in nobis « contingit quandoque quod cogitamus vel afficimur circa ea « quae sunt ad finem tantum, et quandoque solum circa finem,

(1) *De Malo*, quaest. 7, a. 9, in corp.

« quod in angelis esse non potest, sed semper motus mentis « angelicae simul fertur in finem et in ea quae sunt ad finem : « unde nunquam in eis potest esse deordinatio circa ea quae « sunt ad finem, nisi simul exsistente deordinatione circa finem « ipsum. In nobis autem contingit esse deordinationem circa « ea quae sunt ad finem per peccatum veniale, mente hominis « habitualiter exsistente fixa in fine, et idcirco in hominibus « contingit esse peccatum veniale sine mortali, non autem in « angelis, sed omnis inordinatio est in eis per aversionem a « fine ultimo, quod facit peccatum mortale. Ex hoc enim an- « gelus peccat, quod inhaeret alicui bono creato, avertendo « se a bono increato ». Hactenus doctrina S. Thomae, ad cuius meliorem intelligentiam suppone hominem qui mendacium officiosum ordinaret ad finem adulterii ; talis profecto peccaret mortaliter, et non venialiter tantum, quia etsi mendacium ex genere suo in venialibus debeat recenseri, ex quo tamen refertur ad finem mortalis peccati, sine dubio mortale efficitur. Proinde mendacium officiosum apud nos, ideo veniale peccatum plerumque est, quia potest homo mentiri quin ordinet mendacium suum ad malum ultimum finem, multoque minus ei ut fini inhaereat. Sed hoc non potest homo nisi propter modum abstractivum et discursivum suae cognitionis, sicut paulo supra ostensum est in responsione ad 3um. Nunc igitur cum talis modus in angelo non sit, fit ut voluntas eius nunquam feratur in ea quae sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine *determinati* cuiusdam finis ultimi, qui vel Deus est vel creatura : « Propter hoc ex natura sua habent « (angeli), quod non possit in eis esse deordinatio..., nisi simul « sit circa finem ipsum. Sed angeli boni non moventur in ea « quae sunt ad finem, nisi in ordine ad finem debitum, qui « est Deus, et propter hoc omnes eorum actus sunt actus cha- « ritatis, et sic in eis non potest esse peccatum veniale. An- « geli vero mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem

« peccati superbiae ipsorum, et ideo in omnibus peccant mortaliter, quaecumque propria voluntate agunt » (1).

Haec si bene consideres, videbis sensum huius doctrinae minime assecutos eos fuisse, qui conclusionem S. Thomae impugnant quasi ipse doceret materiam venialem in homine evadere mortalem in angelo, aut naturam peccati immutari secundum solam diversitatem subiectorum : quae omnia facile falsa demonstrantur. Sed docet Angelicus, duo ad veniale peccatum requiri (2) : primo ut voluntas tendat in aliquid quod est de se *praeter* ordinem finis legis aeternae, secundo ut illud non ordinet ad finem contrarium, quia alias, sicut constat ex terminis, *contra* finem ipso facto evaderet. In quocumque ergo operante hae conditiones verificantur, non mortale, sed veniale peccatum est. Nunc autem in angelo postrema conditio verificari nequit, quia angelus non potest aliquid velle sicut nos ex appetitu boni *in abstracto*, sed quidquid vult infra finem, vult propter aliquem ultimum finem *in concreto*, et ideo, si quid appetat quod ad Deum referibile non sit, illud appetit propter finem contrarium Deo, ac per hoc, vel agit ex charitate, vel mortaliter peccat.

(1) S. Thom., hic, q. 89, a. 4, in corp. — Ea autem quae de angelo dicuntur, propter paritatem rationis dici etiam debent de animabus separatis, et de homine integro postquam corruptibile hoc induerit incorruptionem. Quo fit ut animae sanctae in charitate decedentes non sint amplius capaces ullius actus etiam venialiter mali, animae vero damnatae in malo obstinatae, ullius affectus moraliter boni. Ad finem enim in quo immobiliter figuntur necessario cuncta referunt, non valentes amplius operari *praeter* finem illum. Propterea in purgatorio est pulchritudo pacis, in inferno autem nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.

(2) In his semper agitur de veniali quod tale est ex obiecto, non autem ex imperfectione actus. Quod enim in angelo non possit esse actus semideliberatus, nimis evidens est quam ut demonstratione indigeat.

§ 2.

Ex dictis hactenus satis superque apparet quod *prima radix* unde in nobis provenit possibilitas venialiter peccandi, consistit in modo intelligendi qui huius vitae proprius est. Sed nunc ulterius considerandum venit quod *radix proxima* invenitur in insubordinatione partis inferioris ad superiorem; qui defectus, etsi naturaliter consequatur praesentem modum unionis animae cum corpore, potuit tamen impediri et de facto fuit aliquando per donum gratuitum impeditus. Et re quidem vera, si sub ratione superiori omnes nostrae potentiae et vires infallibili lege continerentur, nusquam posset homo operari praeter ordinem illius finis in quo eius mens habitualiter fixa exsistit. Nusquam enim ratio inferior quae occupatur circa media, subtraheret se ab imperio superioris quae inhaeret ultimo fini. Unde in sensu composito habitualis conversionis ad Deum, omnes hominis actus essent necessario ad Deum relati, nec relinqueretur locus *illogicitati practicae* (si liceat dicere), qua quis uni summo ac supremo fini affectu coniungitur, et tamen multa facit quae sub ordine huius finis non stant. — Quia igitur in statu innocentiae originalis cunctae hominis vires perfecte rationi subdebantur, veniale peccatum tunc possibile omnino non fuit, quamdiu scilicet permansit ille status, hoc est, antequam per peccatum mortale ratio superior sese a Deo averteret.

« Communiter ponitur, inquit Angelicus (1), quod homo in « statu innocentiae non potuit venialiter peccare. Hoc autem « non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, « si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem « sui status. Dignitas enim personae est quaedam circumstantia « aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem,

(1) S. Thom., hic, q. 89, art. 3, in corp.

« nisi forte superveniente deformitate inobedientiae, vel voti, « vel alicuius huiusmodi, quod in proposito dici non potest. « Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in « mortale propter dignitatem primi status. Sic ergo intelli- « gendum est quod non potuit peccare venialiter, quia non « potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se pecca- « tum veniale, antequam integritatem primi status amitteret, « peccando mortaliter. Cuius ratio est, quia peccatum veniale « in nobis contingit, vel propter imperfectionem actus, sicut « subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter « inordinationem exsistentem circa ea quae sunt ad finem, ser- « vato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum con- « tingit propter quemdam defectum ordinis, ex eo quod in- « ferius non continetur firmiter sub superiori. Quod enim in « nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc « quod sensualitas non est omnino subdita rationi; quod vero « insurgat subitus motus in ratione ipsa, provenit in nobis « ex hoc quod ipsa exsecutio actus rationis non subditur de- « liberationi quae est ex altiori bono. Quod vero humanus « animus inordinetur circa ea quae sunt ad finem, servato de- « bito ordine ad finem, provenit ex hoc quod ea quae sunt ad « finem non ordinantur infallibiliter sub fine qui tenet summum « locum, quasi principium in appetibilibus. In statu autem « innocentiae erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper infe- « rius contineretur sub superiori quamdiu summum hominis « contineretur sub Deo, et ideo oportebat quod inordinatio « in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quod summum « hominis non subderetur Deo, quod fit per peccatum mortale. « Ex quo patet quod homo in statu innocentiae non potuit « peccare venialiter, antequam peccaret mortaliter » (1).

(1) Hanc rationem quae est ex natura rei, recentiores theologi post Suarezium non recipiunt, sed dicunt quod venialia a statu innocentiae abfuissent propter specialem Dei providentiam, quae a peccato veniali

Hinc consequitur B. Virginem nullius unquam venialis noxae ream exstitisse, ut catholica tenet sententia. Ipsa enim in sua conceptione accepit donum originalis iustitiae quantum ad omnia quae animae perfectionem spectant, et in hoc Adae innocenti comparatur. Nunc autem, ne peccaret mortaliter, supra Adam habuit confirmationem in gratia per ea Spiritus Sancti adiutoria sub quibus praevidebatur semper inhaesura Deo ut fini ultimo. Ergo tota pulchra fuit, in omnibus immaculata.

hominem avertisset. Nituntur autem hoc argumento: *Qui potest plus, potest et minus; atqui homo in statu innocentiae potuit plus, id est, peccare mortaliter; ergo potuit et minus, id est, peccare venialiter.* Verum argumentum in aequivoco laborat. Transmissa enim maiore, negabis suppositum minoris. Nam cum de peccato agatur quod integritati primi status coexsistat, vel comparatio inter veniale et mortale peccatum omnino extra quaestionem versatur, vel supponitur in minore, hominem potuisse componere mortalem culpam simul cum iustitia originali, quod profecto falsum atque contradictorium est. — Dicendum igitur, et melius, quod homo innocens, sicut potuit peccare mortaliter, sed amittendo *ipso facto* originalem iustitiam, ita potuit peccare et venialiter, sed amittendo *per prius* hanc eamdem originalem integritatem. Unde in sensu composito status innocentiae nullum peccatum esse potuit, nec mortale, nec veniale. Fuit tamen in potestate hominis ut hunc statum destrueret per mortalem culpam, qua semel admissa, ablatoque ordine quo sub ratione superiori cuncta continebantur, incepit etiam venialis peccati capax exsistere.

THESIS X.

(QUAEST. 89, a. 1 - De Malo, QUAEST. 7, a. 11).

Peccatum veniale habituale est ipse peccati actus prout imputabiliter permanens, denominat hominem reum cuiusdam deviationis extra et praeter ordinem veri ultimi finis. Coniunctum cum mortali participat eius irreparabilitatem, et per accidens habet in inferno poenam aeternam. In iusto autem est simpliciter et absolute ab intrinseco reparabile, poena expiandum temporali tantum.

§ 1.

Quoad *peccatum veniale habituale,* proportionaliter applicanda sunt principia de mortali peccato superius tradita (1). Sed duplex attendi debet differentia quantum ad id in quo habitualis culpae ratio salvatur.

Prima differentia est quod reatus culpae mortalis privat sanctificantem gratiam, qua sola homo habitualiter convertitur ad Deum finem supernaturalem. Hoc autem in venialibus non est, quia veniale peccatum non excludit nec diminuit habitum charitatis aliarumve infusarum virtutum, et non causat proprie loquendo maculam in anima (2). Quapropter, cum ve-

(1) Vide supra, Thes. 4.

(2) « Macula importat detrimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut « in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculae ad « animam transfertur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus « quidem ex intrinseca dispositione membrorum et coloris, alius autem « ex exteriori claritate superveniente : ita etiam in anima est duplex « nitor, unus quidem habitualis quasi intrinsecus, alius autem actualis « quasi exterior fulgor. Peccatum autem veniale impedit quidem nito- « rem actualem, non tamen habitualem, quia non excludit neque dimi-

niale dicitur contrariari fervori charitatis sicut mortale contrariatur substantiae ipsiusmet, sensus non est quod culpa venialis habitualis consistat in aliqua privatione fervoris quae sit cogitanda ad modum privationis habitus in mortali. Sed sensus est quod inordinatio cuius venialiter peccans reus efficitur, opponitur tantum perfectae dominationi charitatis in homine, pro quanto fervidae charitatis est nihil permittere in conversatione nostra quod non referatur ad Deum super omnia amicabiliter dilectum. Caeterum charitatis fervor aliquid actuale est, in cuius defectu physice considerato habituale peccatum reponi omnino nequit. Nec obstat quod S. Thomas passim dicat venialia haud aliter quam per fervorem charitatis remitti. Per hoc enim non intendit quod ipse fervor sit causa formalis remissionis, sicut in mortalibus infusio gratiae, sed vult quod imputatio sive reitas venialis culpae non auferatur ex opere operantis, nisi mediante actu qui compenset perversionem ordinis per venialem actum inductum. « Aliter ergo, inquit *de Malo,* Quaest. 7, a. 11 in corp., re-« mittitur peccatum veniale, et aliter mortale. Nam quantum « ad culpam, ad hoc quod peccatum mortale non imputetur, « oportet quod tollatur impedimentum quod erat ex corrup-« tione principii per novam charitatis et gratiae infusionem. « Hoc autem non requiritur in peccato veniali, quia charitas « manebat; sed oportet quod tollatur impedimentum per ali-« quem fortem impulsum repugnantem impedimento quod erat « appositum ex obice veniali. Sicut impedimentum quod con-« tingit ex gravis corruptione, non potest tolli nisi per ite-

« nuit habitum charitatis et aliarum virtutum. Macula autem importat « aliquid manens in re maculata; unde magis videtur pertinere ad de-« trimentum habitualis nitoris quam actualis. Unde, *proprie loquendo,* « peccatum veniale non causat maculam in anima. Et si alicubi dicatur « maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nito-« rem qui est ex actibus virtutum ». S. Thom. hic, q. 89, a. 1.

« ratam eiusdem generationem; impedimentum vero quod « esset ex aliquo obice apposito, tollitur per aliquem violen- « tum motum removentem ipsum obicem. Sic ergo et veniale « quantum ad culpam remittitur per fervorem charitatis, mor- « tale per gratiae infusionem ». Ubi vides quod in exemplo proposito violentus motus non se habet ut causa formalis remotionis obicis, sed magis ut causa efficiens. At contra, impedimentum quod in ipsius gravitatis corruptione consistebat, per iteratam eiusdem generationem formaliter aufertur. Et haec quidem maxime notata velim quoad primam differentiam inter habitualem venialem culpam et mortalem.

Sed et alia differentia sequitur ex prima. Dum enim remissio mortalis culpae in duobus consistit, tum scilicet in hoc quod Deus offensam condonando destruit, ut non valeat amplius ad imputationem reatus, tum in hoc quod tollit aversionem infundendo gratiam: remissio culpae venialis reponitur tantum in uno, id est in ablatione reitatis, quamvis ad eam essentialiter requiratur praesentia gratiae in anima, sicut ex iam dicendis evidentius apparebit.

§ 2.

Quod enim peccatum veniale coniunctum cum mortali, participet eius irreparabilitatem (1), facile constat ex causa irreparabilitatis superius assignata. Nam mortale peccatum in tantum est per se irreparabile, in quantum tollit ipsum principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo ut fini ultimo. Sed impossibile est reparari id quod est post principium, antequam reparetur principium ipsum, et repugnat ut sanetur defectus per se oppositus fervori charitatis, nondum reparata charitate quoad sui substantiam. Quare, si quis in statu aversionis a fine ultimo exsistat, praecedens vel superveniens ve-

(1) Vide supra, Thes. 7,

nialis noxae reatus profecto auferibilis non est, nisi praesupposita reparatione principii quod est gratia habitualis. Quo fit ut adventante termino viae, maneat in perpetuum, interminabili poena puniendus, nam: « Aeternitas poenae, ut dictum « est, concomitatur carentiam gratiae, ex qua provenit aeter« nitas culpae. Et inde est quod peccatum veniale in eo qui « decedit cum mortali, quia nunquam remittitur, aeterna poena « punitur propter gratiae carentiam » (1).

Hanc conclusionem communius recipiunt theologi (2), negat tamen Schotus cum sua schola, et ratio controversiae altius est repetenda. Quisquis enim intelligit quod in foro Dei taxantur poenae eodem omnino modo ac in foro iustitiae humanae, ita scilicet ut nihil aliud consideretur nisi transiens actus culpae, praeciso omni respectu ad perversionem interioris ordinis quam post se relinquit, iste necessario debebit Schoto consentire. Sic enim poena tam quoad durationem quam quoad acerbitatem, haberet mensuram a sola gravitate transeuntis actus, et veniale peccatum, quamvis in aeternum manens secundum culpae reatum, temporaliter tantum in inferno puniretur. Quamquam nescio quomodo in his principiis recte adhuc explicari possent ea quae de peccato mortali omnes pariter confitemur. Scimus enim peccato mortali reddi poenam aeternam tum damni tum sensus ; scimus etiam poenam damni esse propter aversionem a Deo, et poenam sensus propter conversionem ad commutabile bonum, iuxta illud Scripturae : *Quantum in deliciis fuit, tantum date illi tormentum.* Nunc autem, etsi in gravitate aversionis a Deo sit quaedam infinitas, cui adhuc responderet poena duratione infinita ; non tamen in gravitate conversionis ad bonum creatum, si secun-

(1) S. Thom., *de Malo*, q. 5, a. 2, ad 8um. — Et idem docet in 1-2, q. 87, a. 5, ad 3um. — In II, D. 33, q. 2, a. 1, ad 2um. — In IV, D. 21, q. 1, a. 2, q. 3, etc.

(2) Cf. Gregorium de Valentia, Disp. 6, q. 17, Punct. 4.

dum se consideretur. Sequeretur ergo solam poenam damni debere esse sine fine, contra verbum Domini dicentis : *Ite in ignem aeternum.* — Quanto igitur melius dices cum S. Thoma, quod in foro Dei duratio poenae non potest esse minor duratione perversionis ordinis moralis quam peccati actus induxit. Hoc enim vel maxime interest inter iudicem Deum et iudicem hominem, quod iudex homo curam habet ordinis particularis et mere exterioris, ideoque dum iudicat de actibus prout laedunt exteriorem ordinem communitatis, debet sistere in solo actu transeunte cum suis exterioribus consequentiis, minime attendendo ad perversionem ordinis interioris quae forte manet vel non manet intus in corde. Sed Deus universalis ordinis iustitiae princeps est, et propter hoc in foro eius eadem norma eademque mensura non tenet. — Sciendum itaque, quod quisquis peccat, meretur in aeternum puniri, si perversitas ordinis per actum peccaminosum inducta in aeternum manet. Nunc autem, quia peccatum mortale habet ex natura sua et quantum est ex parte peccantis, ut irreparabiliter pervertat interiorem ordinem, ideo *per se* inducit aeternae poenae reatum. Quia vero peccatum veniale ratione sui id non habet, ideo *per se* inducit poenam temporalem. Verumtamen, quia veniale coniunctum cum mortali, in sensu composito huius coniunctionis reparabile non est, ideo *per accidens,* seu ratione irreparabilitatis quam ab alio participat, punitur in gehenna poena nusquam finienda.

In iustis autem veniale non invenitur nisi secundum ea quae sibi conveniunt *per se,* et est reparabile per principium interius charitatis quod remansit. Non tamen statim ac culpa tollitur, necessario etiam consumitur totus poenae reatus, quia pro materiali culpae remanere potest debitum cuiusdam restitutionis in igne purgatorio. Imo sic necesse est accidere quoties iustus decedit cum venialibus ante mortem non retractatis. « Oportet dicere, inquit Angelicus, *de Malo,* Quaest. 7, « a. 11, quod venialia remittuntur eis post hanc vitam, etiam

« quantum ad culpam, eo modo quo remittuntur in hac vita, « scilicet per actum charitatis in Deum, repugnantem venia- « libus in hac vita commissis. Quia tamen post hanc vitam « non est status merendi, ille dilectionis motus in eis tollit « quidem impedimentum venialis culpae, non tamen meretur « absolutionem vel diminutionem poenae sicut in hac vita ». Sed de his opportunior disserendi locus erit in tractatu *de Poenitentia*.

PARS TERTIA

DE PECCATO ORIGINALI

PARS TERTIA

DE PECCATO ORIGINALI

QUAEST. LXXXI-LXXXIII.

Peccatum originale pro distinctiva nota habet quod sit peccatum, non personae, sed naturae. « Non est peccatum huius « personae inquit S. Thomas, Q. 81, a. 1, nisi in quantum « haec persona recipit naturam a primo parente. Unde et vo« catur peccatum naturae, secundum illud Eph. II-3: *Eramus « natura filii irae* ». Et in II, D. 20, Q. 2, a. 3 ad 1um: « Pec« catum originale est primo et per se peccatum naturae, et « per posterius personae; actuale autem est proprie pec« catum personae quod per personalem actum incurritur ». Et *de Pot.* Q. 3, a. 9 ad 3um: « Peccatum originale dicitur « peccatum totius naturae, sicut peccatum actuale dicitur « peccatum personale. Unde, quae est comparatio peccati « actualis ad unam personam singularem, eadem est compa« ratio peccati originalis ad totam naturam humanam tradi« tam a primo parente ». Et *de Malo,* Q. 4, a. 1: « Dicitur esse « peccatum totius naturae, nec ad personam pertinet, nisi in « quantum natura inficit personam. » Et sic in aliis locis sine numero, nec ullus theologus est, qui in hoc non consentiat.

Nunc autem de peccato naturae, in ipso limine disputationis statim occurrit quaestio, quid sibi velit tale peccati genus. Constat enim, peccatum naturae nunc non accipi in eodem sensu in quo accipiebatur in prooemio tractatus, quando

sermo erat de peccato seu operatione defectuosa in triplici ordine naturae, artis, et moris. Constat, inquam, agi omnino de peccato ordinis moralis, id est theologico, quod eatenus naturae dicitur, quatenus non a persona particulari qua tali ortum habuit, nec personam particularem qua talem infecit, sed communem naturam quae generatione propagatur. De tali ergo peccato quaeritur quae sit notio eius, quis verus ac legitimus conceptus. Nam si huic quaesito per prius satisfiat, recte et intelligibiliter procedet doctrina de peccato originali. Sin autem minus, in perpetuo versabitur aequivoco. Et inde enascitur necessitas praeambulae disquisitionis, quae ad tria sequentia capita commode revocari potest.

§ 1.

Peccatum naturae, quid?

Peccatum, ut ex praecedentibus liquet, duobus modis accipi solet: primo ut actus, secundo ut habitualis defectus consequens actum. Et utroque modo sumitur, sive de personae, sive de naturae peccato sermo sit. Sed, ut differentia inter unum et alterum appareat, per prius videre oportet, quis sit habitualis defectus rectae habitudinis ad Deum, cuius natura est capax, reduplicative in quantum natura est.

Defectus quippe rectitudinis, in materia de peccato, concipitur dupliciter. Uno modo, ut positiva aversio a Deo, per positivam conversionem ad oppositum, id est, ad creaturam ut ad ultimum finem. Alio modo, ut aversio pure privativa, per solam negationem debitae ad Deum ordinationis.

Si quis autem bene consideret, vel primo intuitu videbit quod natura ut talis, id est natura specifica quae per generationem communicatur, incapax est defectus rectitudinis primo modo intellecti. In natura enim communi nihil omnino excogitabile est, per quod sit conversa ad ultimum finem

Deo contrarium; sed ubicumque talis deordinatio invenitur, id quidem nonnisi ratione eius quod ultra naturalia in origine accepta, persona superinduxit per liberam electionem sui proprii arbitrii. Quidquid ergo ad eiusmodi defectum pertinet, sive in statu habituali, sive in actu quo status inducitur, totum hoc exclusive proprium est peccato personali, de cuius ratione et natura satis est disputatum in superioribus.

Consideratio itaque restringitur ad defectum rectitudinis secundo loco positum, consistentem nempe in simplici destitutione principii quo deberet natura perfici, et ad Deum ordinari. Et quaeritur utrum hoc saltem modo, natura communis quae a parente in prolem, et de generatione in generationem traducitur, possit esse debita rectitudine carens. In quo quidem opus est distinctione. Nam si cogitetur natura per Deum conditorem instituta in puris naturalibus, iterum impossibile erit concipere in ea quamlibet privationem debitae rectitudinis. Non enim potest communis natura usquequaque destitui aliquo quod ad eam pertineat secundum seipsam, id est ut causatum ex propriis principiis eius. Aliunde vero, uti per hypothesim supponitur, creata a Deo fuisset tamquam in proprio ordine circumscripta, seclusa quacumque elevatione ad ordinem superiorem. Quare, si quo forte rectitudinis modo carere inveniretur, non esset ille modus debitus, sed modus cuius carentia pertineret ad defectum mere naturalem, ad puram negationem perfectionis transcendentis, ac per hoc, non haberet rationem destitutionis, nec privationis, nec deordinationis ab ultimo fine Deo.

At longe aliter dicendum si natura nunc cogitetur instituta in quodam elevationis statu. Si, exempli causa, supponatur primitus aucta ea perfectione quae nomine iustitiae originalis apud theologos venit. Si perfectio illa, etsi in se undequaque gratuita, collata tamen fuisset *velut accidens naturae speciei* (1): non

(1) S. Thom. 1ª Part. Q. 100, a. 1. Et supra, Q. 95, a. 1.

equidem eo sensu quo accidens speciei dicitur quasi ex speciei principiis causatum, sed hoc sensu quo illud etiam non immerito per modum accidentis speciei acciperetur, quod gratis datum esset toti naturae tamquam quaedam eius proprietas, eo scilicet tenore, ut quantum esset ex parte ordinationis Dei, deberet non modo naturam perpetuo comitari, verum etiam simul cum natura a parente in prolem traduci, non secus ac caetera ad speciem pertinentia in quibus generans genitum sibi assimilat. Tunc ergo esse non posset quod natura careret eiusmodi perfectione (quae in rectitudine ad Deum finem supernaturalem supponeretur consistere), quin eo ipso carentia ista indueret rationem privationis, imo et aversionis ab ultimo fine Deo: intelligendo iterum aversionem, non per modum conversionis ad contrarium finem, sed per modum destitutionis a gratuita et intenta a Deo iustitia, iuxta declarationes prius factas.

Sed iam ulterius procedendo in eadem semper suppositione, facile quoque apparebit, destitutionem eiusmodi nequaquam possibilem fore nisi ex aliqua actuali culpa. Quidquid enim quocumque modo rationem habet habitualis aversionis a Deo, nonnisi per voluntariam culpam inducitur, ut per se evidentissime constat. Et ideo statim quaeritur utrum culpa aliqua excogitari queat proportionata huic effectui, tollendi nimirum a communi natura gratuitam rectitudinem, faciendique ut natura ipsa, ad quoscumque ex traduce propagata perveniret, secum ferret privationis debitum, simul cum eo qui in privatione involveretur, culpae reatu. Et ratio dubitandi vel prima fronte occurrit, quia natura communis nec exsistit, nec agit, nec peccat, sed culpa nusquam est nisi a determinata et singulari persona. Verumtamen, etiam atque etiam considerandum est quod natura communis de qua nunc sermo, non est natura in abstracto, sumpta cum intentione universalitatis: quo quidem modo, utique non exsistit nisi in solo intellectu. Sed est natura prout et in quantum tra-

ducibilis ad posteros; natura secundum quod forma, in qua, per naturalem generationem progenitor sibi assimilat prolem. Atqui natura communis sic intellecta, revera est a parte rei, utpote communitatem non habens nisi secundum rationem communicabilitatis ad alia possibilia individua; revera est in singulari persona a qua tamquam ab activo principio esse potest naturae propagatio; revera est in Titio, in Caio, in Socrate, sicut erat in Adamo, in unoquoque eorum communis exsistens per ordinem ad respectivam singulorum progeniem vel futuram vel futuribilem.

Hoc ergo semel posito, et ut par est rite intellecto, dico duplicem hypothesim hic considerandam occurrere. Prima est secundum quam natura communis singularem personam informans, iam supponeretur *praecorrupta* eo corruptionis modo, quo solo communis natura corruptibilis intelligitur, videlicet per destitutionem *gratuitae*, et tamen *quasi specificae* perfectionis de qua supra. Et tunc manifestum per se est quod culpa personae nullatenus afficeret communem naturam in persona exsistentem, sed relinqueret eam sicut antea erat, plane invariatam, absque defectu vel reatu novo in ea inducto : siquidem iam completam inveniret corruptionem illam, praeter quam non est alia possibilis in natura. Foret igitur culpa personae ut personae, non autem ut fontis naturae, eo quod, in dicta hypothesi caput naturae qua tale, culpae capax amplius non exsisteret; ac per hoc, actio peccaminosa haberet pure et exclusive rationem peccati personalis cum omnibus et solis consequentiis quae eidem propriae sunt.

Nunc autem aliter omnino se res haberet in hypothesi opposita, secundum quam natura communis in Titio exsistens ut in activo propagationis principio, *adhuc integra* praesupponeretur. Tunc enim, superveniens culpa Titii duplicem haberet aspectum : culpae individui, et culpae capitis seu fontis naturae. Et haec eadem culpa, tum in persona, tum in natura reatum induceret, diversi tamen generis pro diversa capacitate utrius-

que. Ut culpa individui, induceret personalem reatum positivae a Deo aversionis, tollendo gratiam secundum quod gratia huic particulari personae principium erat rectae habitudinis ad Deum. Ut culpa fontis naturae, induceret in natura reatum recessus e statu gratuitae iustitiae, tollendo gratiam secundum quod gratia erat proprietas quasi specifica, instar caeterarum proprietatum naturalium a parente ad posteros propaganda. Et hoc ipsum aptissime posset illustrari exemplo desumpto e re in se quidem impossibili, sed impossibilitate proveniente e sola conditione materiae, quae idcirco non impedit quin, suppositione semel facta, consequentiae recte deducantur. Simile nimirum esset, si homo quispiam *radicitus* a se exstirparet facultatem aliquam naturalem, puta visivam vel auditivam. Nam, hoc faciendo, corrumperet homo ille et personam et naturam: personam quidem, referendo ad se individuum: naturam vero, referendo ad suam progeniem, eo quod post radicalem dictae facultatis exstirpationem, generaret filios eadem facultate orbatos, et illi alios, et sic in indefinitum. Et adhuc magis simile esset, si iterum per impossibile, eiusmodi radicalis exstirpatio dependeret a violatione legis, et involveret in se rationem deordinationis a regula legis. Tunc enim delictum huius hominis, non modo mancam, sed et ream communem naturam efficeret, et rei nascerentur filii, non quidem reatu personali inferente debitum poenae positivae, sed reatu naturali inferente debitum poenae negativae, id est subtractionis omnium beneficiorum quae usum visus, vel auditus, vel cuiuspiam alius talis facultatis, consequuntur.

Haec nunc applica in casu Adae et generis humani, et conceptum habebis peccati naturae, qualis in doctrina S. Thomae ubique proponitur. Vide illum in 1-2, Q. 81, a. 2, et in II, D. 31, a. 1, et in 4 *c. Gent.* c. 52, etc. Verum, idem ille conceptus clarior adhuc fiet ex responsione ad quaesitum quod sequitur.

§ 2.

Actus peccati naturae, a capite iuridico, an a capite naturae simpliciter et sine addito?

Hic tangitur radicale discrimen inter conceptionem S. Thomae de peccato originali, et conceptionem apud theologos recentiores vulgatam. Ipsi enim non concipiunt peccatum mundi, seu peccatum naturae, nisi in quantum fuisset a protoparente tamquam ab eo qui per positivum decretum Dei institutus esset *caput morale sive iuridicum* totius generis humani: habens nimirum translatas in se voluntates posterorum, non physice quidem, sed veluti legaliter, quatenus quidquid faceret ipse quoad observationem vel violationem praecepti de non comedendo fructu vetito, facere censerentur et posteri.

« Suppono tertio, inquit Billuart, *de actibus humanis,* Diss. 6, « a. 2, Adamum fuisse a Deo constitutum caput non solum « naturale, sed morale omnium hominum quantum ad con« servationem aut amissionem iustitiae originalis, ita ut ipse « Adam et omnes eius posteri censeri debeant tamquam unum « corpus cuius ipse Adam sit caput, atque gerat personam « omnium in eo in quo est caput, et voluntas ipsius in ra« tione capitis sit voluntas omnium posterorum, sicque quid« quid vellet in ratione capitis, ipsi etiam vellent, non volun« tate propria et personali, sed communi voluntate capitis.... « Ad hoc autem ut Adam esset caput nostrum morale, et vo« luntates nostrae includerentur in eius voluntate quoad con« servationem aut amissionem iustitiae originalis, duo fuerunt « necessaria, unum ex parte Dei, alterum ex parte Adami. Ex « parte Dei fuit necessarium decretum quo Deus statuerat « voluntatem Adae esse habendam pro voluntate nostra. Ex « parte Adae, fuit necessarium ut istud decretum illi manife« staretur ». Similiter Wirceburgenses, *de Pecc.* n. 95: « Est

« communior sententia recentiorum, qui volunt posterorum « voluntates moraliter fuisse translatas in voluntatem Adae « per pactum initum, quatenus Deus Adamum caput poste- « rorum morale instituit, ita ut velut omnium nomine prae- « ceptum Dei servaret vel pro lubitu violaret, et eo quidem « in iustitia et obedientia persistente, eius posteri gratiam et « iustitiam originalem obtinerent, eo autem peccante, posteri « peccato inficerentur, fierentque inimici et invisi Deo ». Porro, ad eamdem sententiam, velint nolint, satis *accedunt* illi etiam moderni qui etsi pactum initum inter Deum et Adam ad fabulam amandantes, et inclusionem nostrarum voluntatum in Adami voluntate verbo tenus reiicientes, adhuc tamen in medium adducunt *legem positivam qua Deus statuisset nexum moralem inter voluntatem Adami et universam familiam humanam;* qui dicunt Adam constitutum fuisse *repraesentantem genus humanum*, et *generis humani vicarium* in eo quod spectabat observationem vel transgressionem praecepti, et in summa, Adae posteros assimilant *pupillis qui priusquam possunt proprium actum ponere, iam per caput suum volunt et agunt.* Haec enim et similia nihil aliud sonant quam quod aliis verbis aiebant auctores praecitati: voluntatem nempe Adami ex divina ordinatione continuisse voluntates posterorum, non quidem physice, sed iuridice, *ut quod ipse Adam faceret, censerentur posteri etiam moraliter et imputabiliter facere* (1). Caeterum, si quis bene consideret, videbit omnino evidenter, nullum alium esse possibilem dicendi modum, ad substantiam quod attinet, semel ac in Adamo, *praeter rationem capitis naturae,* ponitur *ratio capitis moralis seu iuridici*, ut ex qua peccati originalis explicatio foret desumenda.

Nunc autem, si de hac conceptione iudicium ferre oporteret, in primis dici forsitan posset quod absolute accepta, continet nescio quid fictitium, imo et iustitiae veritatique contra-

(1) Wirceburg. *de Pecc.* n. 99.

rium, quod sensui morali repugnat. Ad fictionem enim pertinet, quod ego censear fecisse id quod non feci, sed fecit meus parens quando nondum exsistebam ego. Iustitiae pariter et veritati contrarium videtur, quod mihi imputetur actio quae mihi imputabilis non est, cum nullas in ea, nec directe nec indirecte, nec immediate nec mediate, habuerim partes. Sed et frustra sunt exempla rerum humanarum in medium adducta. Tutor nomine pupilli agit, sed pure et simpliciter in ordine ad administrationem bonorum quam ei lex bona et iusta commisit. Paterfamilias nomine familiae in obligationem aliquam consentit, sed ita ut singulum quodque familiae membrum subiectum attributionis esse possit, quantum ad obligationem quae est effectus consensus capitis, non quantum ad consensum ipsum qui causa obligationis fuit. Censetur populus vel natio fecisse id quod fecit eius gubernium, sed utique populus ut populus, collectio ut collectio, cuius scilicet possibile organum non est praeter eos qui summo potiuntur imperio. At neque hic, neque alibi occurrit exemplum alicuius capitis communitatis, cuius libera determinatio sit moraliter imputabilis vel imputata cunctis de communitate exsistentibus, et tam omnibus collective, quam singulis etiam distributive. Neque igitur exempla aliquid probant, neque rationes intrinsecae tales sunt, quae ab institutione capitis iuridici maxima inconvenientia superius memorata procul pellere queant.

Verumtamen, ne a subiecta materia divertere videamur, id pro nunc animadvertere satis sit, videlicet: Quod cum conceptione capitis iuridici, perit omnino propria ratio, propriusque conceptus *peccati naturae*, et fit reductio ad nescio quod genus peccati personalis, id est, directe et immediate personam afficientis. Certe personae sunt, quae ut tales in capite iuridico transferuntur. Personae sunt, quae moraliter censentur facere quod facit caput iuridicum. Personae etiam esse debent, quae ut personae primo et per se reatum contraherent. Unde non remanet sensus possibilis in quo adhuc com-

muni naturae peccatum attribuatur. Neque enim esset a capite et fonte naturae in quantum huiusmodi; nec haberet reatum in communi natura subiectatum; imo nec per naturalem generationem, formaliter loquendo, posset propagari, cum naturalis generatio nullam per se habitudinem dicat ad iuridicam corporationem cuius vices protoparens egisset in paradiso. Relinquitur ergo peccatum personale, quod tamen simul esset non personale: personale, quia personis qua talibus imputatum; non personale, quia non propter personalem actum; in omni autem modo, non ideo non personale, quia naturae proprium, secundum quod communis natura a singularibus personis in ea exsistentibus, contradistinguitur. Propterea dico necesse esse, aut valedicere conceptioni capitis iuridici, aut non insistere amplius rationi peccati naturae, cum de originali sermo est, quaerendo aliam interpretationem verbis apostoli: *eramus natura filii irae.*

Sane vero, S. Thomas qui omnem explicationem ipsius originalis peccati e formali ratione peccati naturae derivat, de capite iuridico nihil scit, nihil novit, et non solum de eo altum silentium servat, verum etiam illud evidentissime excludit in omnibus et singulis suae doctrinae punctis. Excludit, cum docet quod si Adam non peccasset, peccasset autem quilibet e posteris eius, iste induxisset originale peccatum in suam propriam posteritatem, sicut de facto Adam illud induxit in totum genus humanum: « In quocumque homine fuisset in-« venta humana natura integra, per peccatum ipsius poterat « corrumpi in eo et in his qui ab eo descenderent (1). Si ergo « aliquis ex posteris Adae peccasset, eo (Adam) non peccante, « moreretur quidem propter suum peccatum actuale sicut Adam « mortuus fuit, sed posteri eius morerentur propter peccatum « originale » (2). Excludit, ubicumque rationem reddit cur pec-

(1) In II, Dist. 33, Q. 1, a. 1 ad 3um.

(2) *De Malo*, Q. 5, a. 4 ad 8um.

cata proximorum parentum, vel alia peccata Adae praeter primum, in posteros non traducantur. Non enim allata ab eo ratio est, quia nec proximi parentes, nec ipse Adam quoad praecepta alia a praecepto de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, constituti sunt capita iuridica suae posteritatis. Sed ratio una, constans, invariabilis assignatur: quia peccata illa invenerunt et inveniunt naturam iam corruptam, quantum corrumpi poterat, et ideo ex natura rei est quod in filios transire nequeant: « In Adam fuit natura integra, do- « tata munere quod Deus naturae humanae gratis contulerat; « unde per peccatum ipsius potuit natura corrumpi in ipso, « et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo « acciperent... In aliis autem hominibus invenitur natura iam « corrupta; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum « causa esse non potest, sicut quod semel mortuum est, ite- « rum non occiditur (1). Peccata proximorum parentum nihil « in naturam corruptionis inducunt, in quantum natura est, « quia natura iam corrupta est secundum quod corrumpi po- « tuit, per peccatum primi hominis, et ideo natura cum illa « corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa cor- « ruptione naturam traducunt..., et ita patet quod ex solo pec- « cato primi parentis originale contrahitur » (2). Excludit, ubicumque docet quod peccatum quo infectum est genus humanum, fuit esus pomi vetiti, non praecise quia fuit violatio talis determinati praecepti, in ordine ad quod fuisset Adam institutus tamquam repraesentans genus humanum; sed pure et simpliciter quia et in quantum fuit de facto peccatum *primum*. Semper enim ad peccatum primum, ut primum, nos revocat Angelicus: « Defectum ad naturam pertinentem solum « primum peccatum induxit; ipsum enim discontinuavit ad- « haesionem hominis ad Deum... Intercisa autem prima obe-

(1) In II, Dist. 33, Q. 1, a. 1 ad 3um.

(2) Ibid. ad 1um. — Cf. 1-2, Q. 81, a. 2. Et *de Malo*, Q. 4, a. 8.

« dientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est « per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis... Sequentia « autem peccata non sunt causa huius intercisionis..., et ideo « peccata actualia proximorum parentum nullo modo ad filios « transeunt (1). Impossibile est quod aliqua peccata proximo- « rum parentum, vel etiam primi parentis praeter primum, « per originem traducantur (2). Primum peccatum corrupit « naturam humanam corruptione ad naturam pertinente ; alia « vero peccata corrumpunt eam corruptione pertinente ad « solam personam » (3). Excludit denique, cum explicans unitatem secundum quam multi homines ex Adam derivati se habent ut multa unius corporis membra, ait : « Omnes homi- « nes qui nascuntur ex Adam, considerari possunt ut unus « homo, in quantum conveniunt in natura quam a primo pa- « rente accipiunt... Et sicut peccatum actuale quod per mem- « brum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, « nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, « propter quod vocatur peccatum humanum : ita peccatum « originale non est peccatum huius personae, nisi in quan- « tum haec persona recipit naturam a primo parente ; unde « et vocatur peccatum naturae » (4).

Ex his igitur et aliis multis locis quae adduci possent, manifestissimum est quod S. Thomas institutionem positivam Dei, quae ibi aliqua necessario agnoscenda est, non eam esse sentit, quam posuerunt posteriores illi theologi, quorum opinio nunc vulgatur. Hi positivam institutionem referunt *ad personam Adae*, quam constituisset Deus loco generis humani, quantum ad imputationem servati vel violati specialis praecepti circa lignum scientiae boni et mali. At S. Thomas eam

(1) Ibid. in corp.

(2) In 1a-2ae, Q. 81, a. 2 in corp.

(3) Ibid. ad 3um.

(4) Ibid. a. 1 in corp.

unice refert *ad naturam humanam*, cui addiderat Deus *per modum accidentis specifici*, iustitiam originalem. « Ad naturam, « inquit in 1-2, Q. 81, a. 2, potest aliquid pertinere secundum « seipsam, scilicet quod causatur ex principiis eius, et aliquid « ex dono gratiae. Et hoc modo iustitia originalis erat quod- « dam donum gratiae toti naturae humanae divinitus colla- « tum ». Et rursus, in 1ª Part. Q. 100, a. 1: « Iustitia origi- « nalis fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis « speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divini- « tus datum toti naturae ». Haec est sola institutio positiva quam agnoscit, quae etiam sola solide demonstratur ex Scri- ptura, et ex qua una, cum summa simplicitate et absque de- viatione ulla a formali ratione peccati naturae, explicantur ea omnia quae originalem culpam spectant.

Certe, per primum peccatum amissa est gratia cum omni- bus donis quae ex gratia dependebant. Et semel amissa, se- mel pro semper amittebatur ut dos quasi specifica naturae humanae. Neque enim, ut talis recuperari poterat per poeni- tentiam vel meritum Adae aut alicuius posterorum eius, quia gratia ut accidens speciei, id est, ut bonum totius naturae, evidenter excedit proportionem personalis meriti cuiuscum- que puri hominis, seu condigni seu etiam mere congrui. Sed nec erat de facto restituenda ex pura Dei liberalitate. Cuius signum est, quod gratia initio data ut accidens speciei, in- separabilis erat a dono integritatis, caeterisque praeternatu- ralibus donis, quae nullo modo erant in nobis unquam instau- randa. Sic igitur, amissio erat definitiva. Adhuc quidem po- terat in praesenti ordine providentiae ex divina misericordia, in singulis individuis, et tam in Adam quam in caeteris, gratia instaurari, sed iam ut dos mere personalis. Atqui, ut dicitur in 1-2, Q. 81, a. 2, ea quae sunt pure personalia, per originem non traducuntur: « Cuius ratio est quia homo ge- « nerat sibi idem in specie, non autem secundum individuum, « et ideo ea quae directe pertinent ad individuum non tradu-

« cuntur a parentibus in filios..., sed ea quae pertinent ad « naturam speciei traducuntur a parentibus in filios, etc. ». Quidquid ergo deinceps futurum esset de personali sanctitate progenitorum, natura speciei in quantum huiusmodi, originali gratia et iustitia remanebat orbata. Quapropter debitum erat ut a parente in prolem cum tali privatione semper traduceretur, adeoque cum reatu illo cuius communis natura est capax : reatu, inquam, culpae voluntariae voluntate capitis in quo ut in fonte ipsa continebatur.

Hinc igitur explicatam habes veram rationem peccati naturae, quin personis ut personis imputare oporteat id quod non commiserunt. Explicatam habes universalem derivationem huius peccati in totum genus humanum, quin necesse sit recurrere ad fictionem iuris secundum quam voluntas Adae reputata fuisset voluntas posterorum. Explicatum denique habes proprium medium propagationis huius peccati, quod est naturalis generatio, quin deducaris ad anomaliam illam in qua peccatum a capite iuridico esset, transmissio vero peccati a capite naturali. Et dico anomaliam, quia sunt duo ordines ex toto disparati, imo inter se oppositi, ordo naturalis et ordo iuridicus.

Sed remanet forte aliqua adhuc obscuritas, ad quam removendam iuvabit discussio tertii et ultimi quaesiti, ut sequitur.

§ 3.

In capite naturae, quo sensu omnes posteri peccasse dici possint?

Ponitur haec quaestio propter verba Apostoli, Rom. V-12 : *Εφ' ᾧ παντες ἥμαρτον.* Ubi primum dico, retinendam omnino esse, meo quidem iudicio, versionem vulgatae: *In quo* (Adamo) *omnes peccaverunt.* Erasmus quidem vertit: *ἐφ' ᾧ, eo quod*, seu *quia* omnes peccaverunt. Quae tamen versio nullo solido

nititur fundamento, et habet contra se auctoritatem omnium vetustorum interpretum, excepto haeretico Pelagio inter Latinos, et Theodoreto necnon et schismatico Photio inter Graecos. Argumentum Erasmi est, quod praepositio ἐπὶ constructa cum dativo, sensum causalem reddit. Quod forte est semper verum secundum proprietatem attici sermonis, non autem secundum graecitatem N. T., ut apparet per exempla quae affert Estius in commentario. « Constat enim apostolum « Paulum in epistolis, et Lucam in Actis, indifferenter uti in- « terdum tribus hisce praepositionibus επὶ, εν, et εις, pro una « latina praepositione *in*. Quanquam etiam hic causa signifi- « catur, cum dicitur *in quo* Adam. Certe paulo post, ubi nos « legimus, *in similitudinem praevaricationis Adae,* graece est « *ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι, in similitudine,* sicut hic, *in quo ;* licet alias « dicere soleat *ἐν ὁμοιώματι,* ut supra cap. 1, et infra cap. 8, « et ad Philipp. cap. 2. Sic, Act. II : *Baptizetur unusquisque « vestrum in nomine I. C.,* graece *ἐπὶ τῷ ὀνόματι,* quod passim « dicitur *ἐν τῷ ὀνόματι,* et interdum *εἰς τὸ ὄνομα,* ut Matth. 10 « et 28. Sic etiam, Heb. IX : *In cibis et potibus*, ac rursum : « *Testamentum in mortuis confirmatum est.* Utrobique, graece « *ἐπὶ.* Quae loca nec Erasmus aliter vertit » (1).

(1) Quatuor argumentis demonstrat Bossuetius contra Richardum Simon, legitimitatem versionis in quo.

Primum argumentum est, quia est versio Ecclesiae.

« Pour l'Ecriture, le principal fondement (de la foi du péché originel) « est dans ce passage de S. Paul : *Le péché est entré dans le monde par « un seul homme... en qui tous ont péché.* Il y a deux versions de ce pas- « sage : l'une au lieu de ces mots : *en qui, in quo,* met *parceque, qua- « tenus, quia, eo quod.* C'est celle qui favorise le plus les pélagiens, et « qui leur donne lieu de dire que le péché est entré dans le monde par « Adam, à cause seulement que tous ont péché à son exemple, de la- « quelle explication Pélage est constamment le premier auteur. La se- « conde version est celle de toute l'Eglise, selon laquelle il faut lire : « *Que le péché est entré dans le monde par un seul homme en qui tous ont*

Caeterum, lectio *in quo*, etsi non in littera, adhuc tamen esset in sensu Apostoli, ut omnes catholici fatentur. Unde iam quaeritur quo modo intelligi possit et debeat, omnes

« *péché,* ce qui ne laisse aucune ressource à ceux qui nient le péché ori-« ginal. C'est un fait constant, que cette dernière version, qui est celle « de notre Vulgate, l'est aussi de la Vulgate ancienne, comme il parait, « non seulement par S. Augustin, mais encore par le diacre Hilaire, « par S. Ambroise, par Pélage même, qui lit comme les autres, *in quo*, « dans son Commentaire, encore que dans sa note il détourne le sens « naturel de ce passage, de la manière qu'on vient de voir. M. Simon « convient aussi que selon l'explication de S. Chrysostôme, il faut tra-« duire *in quo,* et on en peut dire autant d'Origène, de sorte que les « anciens Grecs ne diffèrent point des Latins. La suite fera paraître quel « est parmi eux l'auteur de l'innovation. Quoi qu'il en soit, il est bien « certain que depuis le temps de Pélage, tous les docteurs qui ont « disputé contre lui: tous, dis-je, sans exception, lui ont opposé ce pas-« sage, et ont suivi en cela S. Jérôme et S. Augustin. Après un consen-« tement si universel et si manifeste de tout l'Occident à traduire *in* « *quo,* il n'est pas permis de douter qu'il ne faille tourner ainsi ce cé-« lèbre ἐφ' ᾧ de S. Paul, puisque tous les Latins l'ont pris naturellement « de cette sorte » (Défense de la tradition et des SS. Pères, l. 7, c. 12).

Secundum argumentum est, quia quatuor Concilia, inter quae Tridentinum, pro fundamento suae definitionis habent : *In quo omnes peccaverunt,* et declarant sic esse intelligendum textum Apostoli, quemadmodum Ecclesia toto orbe diffusa semper intellexit.

« Le premier Concile est celui de Milève où 60 évêques rapportent « ce passage selon la Vulgate, et n'allèguent que celui-là dans leur lettre « synodique à S. Innocent, avec un autre de même sens du même S. Paul, « ce qui montre qu'ils en faisaient le principal fondement de la con-« damnation des pélagiens. Le second concile est celui de Carthage ou « d'Afrique, de 214 évêques, qui dans le chapitre 2, après avoir établi « la foi du péché originel sur le baptême des enfants, anathématise les « contredisants : *à cause,* dit-il, *qu'il ne faut pas entendre autrement ce que* « *dit l'apôtre : le péché est entré dans le monde par un seul homme en qui* « *tous ont péché, que comme l'Eglise catholique répandue par toute la terre*

Adae posteros in Adam peccasse. Sed post praemissa, responsio fere obvia est.

Et nota in primis, quod verbum activum *peccare* importat

« *l'a toujours entendu*. Où le Concile en suivant la version qu'on veut con-
« tester, dit deux choses. Premièrement, que le sens qu'il donne à ce pas-
« sage n'est pas seulement le véritable, mais encore celui qui a toujours
« été reçu dans l'Eglise universelle. Secondement, que pour cela même il
« n'est pas permis de ne pas le suivre, à moins qu'on ne dise en même
« temps qu'il est permis de s'opposer à l'intelligence constante et per-
« pétuelle de toute l'Eglise. Le troisième concile est celui d'Orange,
« qui, dans une semblable décision, allègue pour tout fondement le même
« passage entendu de la même sorte, traduit de la même sorte. Le qua-
« trième est le concile œcuménique de Trente, qui répète de mot à mot
« les décrets de ces deux derniers conciles, et par deux fois le passage
« dont il s'agit, comme le fondement de sa décision; en déclarant dans
« les mêmes termes du concile d'Afrique, que l'Eglise catholique l'a
« toujours entendu ainsi, et qu'il ne faut pas, c'est-à-dire qu'il n'est
« pas permis de l'entendre autrement. Mais M. Simon ne craint pas
« d'éluder cette explication, et formellement l'autorité de ces conciles
« sur ces mots: *in quo omnes peccaverunt*...

« Je vois bien qu'il aura ouï dire qu'en obligeant à recevoir les dé-
« finitions des conciles, à peine d'être hérétique, les théologiens n'obli-
« gent pas ordinairement, sous la même peine, à recevoir toutes les
« preuves dont les conciles se servent. Mais premièrement, les théologiens
« qui parlent ainsi, ne permettent pas pour cela d'affaiblir ces preuves.
« Une si étrange témérité est-elle exempte de censure? En matière de
« religion ne faut il craindre précisément que d'être hérétique? N'est-ce
« rien de favoriser l'hérésie, et de désarmer l'Eglise, en lui ôtant ses fonde-
« ments principaux? Que deviendra la saine doctrine, s'il est permis d'en
« renverser les remparts l'un après l'autre?... Mais secondement, ce n'est
« pas le cas où les théologiens excusent ceux qui ne veulent pas recevoir
« toutes les preuves des conciles. Lorsque les conciles déclarent en ter-
« mes formels, comme ceux de Trente et de Carthage font ici, que le
« sens qu'ils donnent à un passage est *celui que l'Eglise catholique ré-*
« *pandue par toute la terre, a toujours reçu*, l'Eglise veut astreindre les

duo: hoc quod est agere male, et hoc quod est incidere in reatum peccati. Quorum primum est causa et ratio secundi. Sicut etiam verbum activum *se dedere* importat hoc quod est

« fidèles à la preuve comme au dogme, et n'écoute plus ceux qui la « rejettent » (Ibid. c. 13-14).

Tertium argumentum est, quia versio *eo quod, quia, quatenus* a Pelagianis primum introducta, nullum unquam habuit consentientem inter Patres, si unus excipiatur Theodoretus, cuius nulla est in hac parte auctoritas.

« Sans prétendre en aucune sorte que les sentiments de S. Augustin « soient une décision de foi, on peut bien dire que l'interprétation qu'il « a rejetée, celle qui met *quatenus* pour *in quo* était nouvelle et fausse. « Nouvelle, parcequ'elle était contraire à toutes les versions dont l'Eglise « se servait; nouvelle encore, parceque tous les Pères latins, qui sont « les seuls qu'il faut consulter sur une version latine, avaient constam- « ment traduit *in quo*, comme tout le monde en est d'accord. Mais fausse « de plus parceque sans parler encore de la suite du discours de l'apô- « tre, qui détermine manifestement à l'explication de S. Augustin, il « est certain, de l'aveu de M. Simon, qu'elle ôtait à la preuve de « l'Eglise contre les pélagiens ce qu'elle avait de plus fort et de « principal...

« Pour ce qui est de Théodoret dont (M. Simon) fait valoir l'auto- « rité..., comme constamment il est le premier des orthodoxes qui ait « donné lieu de changer l'*in quo* en *quatenus*, il est d'abord fâcheux « pour lui qu'il ait suivi en cela une explication dont Pélage l'héréti- « que a été l'auteur. Je ne veux pas dire pour cela qu'il ait été péla- « gien. C'est assez qu'il ait été peu attentif, aussi bien que quelques « autres Grecs, à l'hérésie pélagienne, comme M. Simon le remarque « lui-même, pour conclure que ce n'est pas de lui qu'il faut apprendre « les moyens de la combattre. On sait d'ailleurs combien il est attaché « à Théodore de Mopsueste, qui a écrit contre S. Augustin, qui s'est « déclaré le défenseur de Pélage, qui en a suivi les faux préjugés sur « le péché originel, et s'est comme mis après lui, à la tête de ce parti « réprouvé, en protégeant Julien. Ajoutons que l'étroit commerce qu'eut « Théodoret à Ephèse, dans le faux concile d'Orient, avec les évêques

ponere deditionis actum, et ex consequenti, hoc quod est contrahere subiectionem erga eum cui deditio fit. Et utrumque per modum unius significatur, ubi simplex est, et sine ad-

« pélagiens intéressés comme lui dans la cause de Nestorius, aura fait « peut-être, que trop favorable aux personnes des hérétiques, il aura « pris quelque teinture de leurs interprétations, avec d'autant plus de « facilité, qu'elles étaient du génie de Théodore un de ses maîtres » (Ibid. l. 7, c. 16. Et. l. 9, c. 18).

Quartum argumentum est, quia versio *in quo* ita est consentanea textui et consequentiae sermonis apostoli, ut ab iis ipsis exercite restituatur, qui eam signate rejiciunt.

« S. Augustin remarque qu'il est ridicule d'attribuer tous les péchés « des hommes au mauvais exemple d'Adam, que les hommes pour la « plupart, n'ont pas connu. Il leur nuisait donc autrement que par son « exemple, comme un père qui les engendre, et non point comme un « modèle dont l'exemple les induisait à faire mal ; d'autant plus que « visiblement S. Paul comprenait dans sa sentence tout ce qui était « sorti d'Adam, et tout ce qui était sujet à la mort. Il y comprenait « par conséquent les petits enfants, à qui l'exemple d'Adam, non plus « que celui de J. C., ne pouvait ni nuire ni servir. Enfin il s'agissait « de montrer dans le genre humain la cause de la mort et de la vie ; « l'une dans le péché d'Adam, l'autre dans la justice de J. C. Tous « mouraient, et les enfants mêmes. Si par les paroles de S. Paul, le « péché était introduit dans le monde par Adam, et la mort par le péché, « les enfants qui participaient à la mort d'Adam, devaient aussi parti- « ciper à son péché. Autrement, dit S. Augustin,... vous faites passer « l'effet sans la cause, le supplice sans la faute... Chicanez, M. Simon, « tant qu'il vous plaira: ni vous, ni les pélagiens ne pouvez plus re- « culer. Laissez à part pour un moment les noms de Théodoret, de Pho- « tius si vous voulez, et des scoliastes grecs ; traduisez comme vous « voudrez le passage de S. Paul. Voulez-vous traduire par *en qui?* C'est « la bonne, c'est la naturelle version où l'Eglise de votre aveu gagne « sa cause, parcequ'on y trouve celui en qui tous étaient un seul homme, « comme dans le principe commun de leur naissance, et en qui aussi « ils sont tous un seul pécheur dans le principe commun de leur cor-

dito diminuente, vocabuli usurpatio. Sed si esset additum diminuens, ut si qui in suis antenatis sese dedidisse dicerentur, (puta, veteris Delphinatus cives sese in maioribus suis dedidisse coronae Franciae, ea conditione ut coronae haeres Delphini nomine semper insigniretur): constat quod per additum *in suis antenatis*, restringeretur ex natura rei significatio verbi, ita scilicet ut accipi iam deberet pro hoc quod est contrahere subiectionem politicam, minime vero, pro hoc quod est actum deditionis exercere. Haec iam proportionaliter applica dicto Apostoli: *Εφ' ᾧ παντες ἥμαρτον, in quo omnes peccaverunt.*

Certe, quando peccavit Adam, ipse solus peccandi actionem exercuit, ipse solus male egit, solus quoque ipse fuit

« ruption. Voulez-vous, au lieu d'*en qui*, mettre *parceque?* Vous n'échap« perez pas pour cela à la vérité qui vous presse : la mort a passé à « tous, parceque tous ont péché. Il faut donc trouver le péché partout « où l'on trouvera la mort. Vous la trouvez dans les enfants; trouvez-y « donc le péché. S'ils sont du nombre de ceux qui meurent, *par votre « propre traduction,* ils sont du nombre de ceux qui pèchent. Ils ne pè« chent pas en eux-mêmes. C'est donc en Adam, et malgré que vous en « ayez, il faut ici de vous-même rétablir l'*in quo* que vous aviez voulu « supprimer. On y est forcé par la seule suite des paroles de S. Paul ». (Ibid. l. 7, c. 20).

Ex his ultimis verbis satis apparet, nos ita defendere legitimitatem versionis *in quo,* ut ultro concedamus posse adhuc demonstrari veritatem peccati originalis cum versione *eo quod.* Sed hoc ideo, quia adhuc demonstrari potest, istos *omnes* qui hic peccavisse dicuntur, esse etiam eos qui nullo modo peccare potuerunt actu proprio per imitationem praevaricationis Adae, et de quibus ex consequenti, ly *peccaverunt* aliter intelligi nequit quam cum addito subaudito : *In Adamo.* Atque hoc modo, ut mox citatus aiebat Bossuetius, lectio *in quo* quae a littera aufertur, in sensu restituitur. « Verba *in eo* (Adamo), inquit Cornely in c. 5 *ad Rom.* « ex contextu... sua sponte suppleri respondemus ». Ut quid tunc, tanta concertatio contra litteralem lectionem Vulgatae, quae tot validis rationibus firmatur?

qui de actione mala respondere debuit Deo. Sed quia sua actione peccandi, ream fecit communem naturam sensu saepe in superioribus explicato: ideo, in ipso peccante omnis eius posteritas incidit in necessitatem trahendi ex origine, simul cum communi natura, illum quoque reatum qui eam ex tunc coepit afficere, et non aliter quam per personale sanctificationis donum, unicuique individuo praeter vim originis, ex Christi meritis collatum, poterat deinceps auferri. Quare posteri Adae dicuntur peccasse in Adam, non quasi in Adam actum aliquem exercentes, non quasi per fictionem iuris censiti fecisse quod Adam fecit, non quasi responsabiles effecti de scelere admisso antequam nati fuissent, aut aliquid boni egissent aut mali: sed pure et simpliciter, nec plus nec minus, quatenus in Adam incurrerunt debitum nascendi cum defectu per se naturali, habente tamen rationem deordinationis et culpae, per respectum ad originalem elevationis statum, et ad voluntarium actum illius qui fons et caput et principium naturae exsistens, ipsam naturam rectitudine privavit, qua gratuito eam dotaverat Deus. « Uno peccante, inquit S. Tho- « mas 4 *c. Gent.* c. 52, omnes peccaverunt in ipso..., non quod « essent actu in ipso alii homines, sed virtute, sicut in ori- « ginali principio. Nec dicuntur peccasse in eo, quasi ali- « quem actum exercentes, sed in quantum pertinent ad natu- « ram ipsius, quae per peccatum corrupta est ».

His igitur ad claritatem conceptuum praemissis, dicendum est primo de exsistentia et traductione peccati originalis. Secundo de eius essentia. Tertio de poenis quae ipsum consequuntur.

THESIS XI.

Est peccatum originale, veram ac propriam peccati rationem habens, quod ab Adam in omnes traducitur, qui per viam seminis ex eo generantur.

Sensus terminorum iam fere sufficienter patet ex praemissis. **Dicitur primo:** *Peccatum originale*, hoc est, peccatum aliquod habituale, simul cum natura per originem propagatum. **Secundo:** *Veram ac propriam peccati rationem habens*, cui nimirum vere, et non metonymice tantum, culpae ratio convenit et nomen, salva interim subintellecta semper differentia qua a culpa personali peccatum naturae differt. **Tertio:** *Quod ab Adam traducitur*, seu ab eo qui totius naturae caput fuit, et ut tale, communem naturam per primum suum peccatum, debita ad Deum rectitudine privavit. **Quarto:** *In omnes qui per viam seminis ex eo generantur*, videlicet: In omnes absolute, si de traductione in debito sermo sit. Si autem de traductione in actu, nonnisi ita ut firma maneat miraculosa exceptio, aliunde nobis per Scripturam et Traditionem notificata; a qua tamen, utpote in una tantum singulari persona inventa, omnino nunc abstrahitur.

§ 1.

Principalis locus Scripturae pro dogmate peccati originalis, ille est epistolae *ad Romanos*, V-12, adeo celebratus in Conciliis, et praesertim in Tridentino, Sess. 5, can. 2 et 4, ubi non solum in argumentum affertur, verum etiam expresse definitur intelligendus de ipso originali peccato, *quemadmodum Ecclesia catholica ubique diffusa semper intellexit.* Porro in hoc loco ostendit apostolus charitatem Iesu salvatoris erga

homines, et beneficium redemptionis exponit, comparando primum hominem cum secundo; processum peccati ab Adamo, cum processu gratiae destruentis peccatum a Christo: denique, unum illum per quem intravit peccatum et mors, illi uni per quem iustitia et vita.

Haec sunt verba apostoli: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt.... Sicut* (inquam) *per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi.* Haec dico verba apostoli secundum nexum consecutionemque sententiarum, quae unicuique attendenti generale capitis argumentum et totius seriem sermonis, evidens apparebit. Nec obstat omnino, quod inter unum et alterum comparationis membrum interiaceant omnia ea quae a vers. 13° ad 17um inclusive còntinentur. Id enim frequens est apud apostolum, cuius stylus saepe impeditior, eo quod abreptus impetu spiritus, aut celeri nimium atque praecipiti transitione de uno in aliud prosilit argumentum, aut sermonem ex abrupto suspendens, parentheses interponit circa ea quae incidunt, donec filum resumendo, inceptam absolvat perficiatque sententiam. Et sic plane est in praesenti. Nam in priori membro comparationis ponebatur processus peccati in omnes omnino homines. Unde statim ex obliquo, pericopes de universalitate regni peccati inde ab Adam et praevaricatione eius: *Usque ad legem enim peccatum erat in mundo, peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae, qui est forma futuri.* Ecce tibi prima parenthesis, in qua sollicitus est ostendere ex universali dominatione mortis, quod peccatum vere in mundo fuit, eo etiam tempore quo ab hominibus

vix cognoscebatur aut attendebatur, quando nondum exsistebat lex positiva, et aliunde lex naturalis erat multum obscurata. At rursus, cum incidisset sermo in Adam formam futuri, novam parenthesim parenthesi superaddit, ad explicandum in Adam, hanc ipsam rationem formae seu typi futuri Christi. Quam iterum statim exponit per comparationem a contrario, ea addita consideratione, quod gratia Christi in bonum, prae peccato Adae in malum, multo potentior fuit, atque efficacior: *Sed non sicut delictum, ita et donum. Si enim unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Iesu Christi in plures* (multos) *abundavit. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum; nam iudicium quidem ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in iustificationem. Si enim unius delicto mors regnavit per unum, multo magis abundantiam gratiae et donationis et iustitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Iesum Christum.* Et haec est secunda parenthesis, in qua explicat id quod dixerat de Adam forma futuri. Quo facto, resumit tandem suspensam prius orationem, apponendo alterum membrum comparationis inceptae in vers. 12: *Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam,* et reliqua quae superius transcripta sunt.

Porro, quaecumque in supradictis parenthesibus intercluduntur, confirmant quidem et illustrant praesentem demonstrationem. Interest tamen claritatis, ut praecisis iis quae ex obliquo sunt, substantiam argumenti desumamus ex directa textura sermonis. Quod quidem faciemus, ostendendo in verbis apostoli: Primo, peccatum proprie dictum. Secundo, ab Adam non imitatione, sed propagatione transfusum in universum genus humanum. Tertio, transfusum per viam originis ab eodem Adamo, tamquam ab activo principio communicationis naturae.

I. — Et primo quidem, peccatum de quo haec praesens Scriptura loquitur, **est peccatum proprie et non metony-**

mice dictum. Quod nempe non accipitur pro poena peccati, uti mors, non pro eo quod tantum inclinat ad peccatum, uti concupiscentia; sed pro eo quo vere constituitur homo in statu deordinationis a Deo fine ultimo, omnia intelligendo iuxta ea quae saepius praemissa sunt. Et facile declaratur. Nam peccatum illud quod in mundum intravit, dicitur post se induxisse mortem; ergo apprime distinguitur a morte, in qua omnes peccati poenae ac sequelae usu Scripturae recapitulantur. Deinde dicitur peccatores constituisse multos, idque in oppositione ad iustitiam qua iusti constituuntur multi. Sed nec poena peccati, nec concupiscentia, nec quidquam aliud propriam peccati rationem non habens, aut privat iustitiam, aut cum ea in oppositione est. Denique, de eius ingressu hic sermo est, ad quod destruendum venit Iesus Christus. Id autem esse principaliter peccatum, utique proprio sensu acceptum, nemo in doctrina Scripturarum vel leviter eruditus inficiabitur. Omnia ergo inculcant et demonstrant peccatum secundum veram ac propriam nominis acceptionem.

II. — Secundo, est peccatum ab Adam, non imitatione, sed propagatione transfusum in universum genus humanum. — Dico: **Ab Adam.** Nam, *per unum hominem*, inquit. Et paulo infra, vers. 14, exponens quem hominem dixerit, bis nominat eum qui primus a Deo formatus est pater orbis terrarum, his verbis: *Regnavit mors ab Adam usque ad Moysen, etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae.* — Dico insuper: **In universum genus humanum.** Ait enim: *in hunc mundum intravit.* Et hoc idem valet ac : in omnes homines. Sic enim seipsum exponit, statim subiiciens quod processum peccati comitatus est processus mortis, et ita *in omnes homines* mors pertransiit. Et ne forte adhuc obscurum tibi esset, qua ratione universum genus mors invaserit, signanter addit quod in uno illo homine Adam *omnes* peccaverunt, id est, reatum peccati incurrerunt. — Dico praesertim: **Non imitatione, sed propagatione transfusum.** Non imitatione, ut dicebant Pela-

giani volentes eludere vim praesentis testimonii, concedendo quidem quod peccatum per unum Adam in mundum intravit, sed forma tantum et exemplo. « Hoc ibi sentiunt, ait Augu-« stinus, quod et mors ista quae illic commemorata est, non « sit corporis, quam nolunt Adam peccando meruisse, sed « animae, quae in ipso peccato fit; et ipsum peccatum, non « propagatione in alios homines ex primo homine, sed imita-« tione transiisse » (1). Atqui huiusmodi expositio omnino non sustinetur. Nam in primis, si apostolus peccatum illud commemorare voluisset, quod in hunc mundum, non propagatione, sed imitatione intraverit: eius principem, non Adam, sed diabolum diceret, de quo scriptum est: *ab initio diabolus peccat.* De quo etiam legitur in libro Sapientiae, quod *invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Nam quoniam ista mors a diabolo venit in homines, non in quantum ab illo fuerunt propagati, sed in quantum fuerunt eum imitati, continuo subiunxit eadem Scriptura: *Imitantur autem eum qui sunt ex parte illius.* Proinde apostolus cum illud peccatum ac mortem commemoraret, quae ab uno in omnes propagatione transisset, eum principem posuit, a quo propagatio generis humani sumpsit exordium (2). Deinde quod sequitur, *in quo omnes peccaverunt,* quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est. Quis, quaeso, unquam dici potuit peccasse in eo a quo pravum peccandi exemplum accepit? Imo, ille potius qui exemplum dedit, dici e converso deberet peccare in iis quos suo exemplo corrupit. Et ideo, illud quod legitur in psalmo: *et ab alienis parce servo tuo,* nemo sane intelliget de illis peccatis quae peccans imitatus est, sed e contra de illis quorum aliis se imitantibus causa exstitit et origo. Si ergo imitatio hic in causa esse posset, tolerabilius diceretur Adam peccasse in omnibus, quam omnes peccasse in Adam. Nunc autem

(1) August. l. 1 *de peccatorum meritis et remissione,* c. 9, n. 9.

(2) Ibid.

ait: *in quo* (Adam) *omnes peccaverunt.* Quod eatenus tantum intelligibile est, quatenus peccati reatus quem incurrit Adam, non in eo solo remansit, sed ab eo transiit in mundum, ut concludamus cum Augustino: « Restat intelligenda, non imitatio, sed propagatio peccati » (1). Idem evidenter suadebit oppositio Adae ad Christum. Nam si sola imitatio facit peccatores per unius inobedientiam, sola quoque imitatio faceret iustos per unius obeditionem. *Sicut enim*, ait, *per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem iusti constituentur multi.* Proinde isti *unus* et *unus*, non Adam et Christus, sed Adam et Abel constitui potius debuissent. Quoniam si ideo Adam dictus est, in quo omnes imitatione peccaverint, quia primus hominum ipse peccavit, consequens erit, Abel debuisse dici, in quo omnes similiter imitatione iustificentur, quia ipse primus hominum iuste vixit (2). Denique, cum apostolus tanta emphasi dicit, per unum hominem Adam peccatum in hunc mundum intrasse, aliquid profecto intendit quod sit commemoratione dignum, et non in solemnem resolvatur ineptiam. Intendit delictum cuius maximus fuit in genere humano influxus; inobedientiam cuius consequentiae in ordine ruinae aequiparantur consequentiis obedientiae Christi in ordine instaurationis. Nunc autem, pone a parte id quod docet dogma catholicum; fac sermonem revera hic esse de ingressu peccati tamquam in exemplo et forma quae totam Adami posteritatem ad peccandum induxisset. Quid iam absurdius sententia apostoli? quid magis ridiculum? Siquidem de eo peccato agitur, quod in iis praecise circumstantiis commissum est, in quibus nulli hominum exemplo esse, nullum hominum exemplo corrumpere valuit. Neque enim tunc erant qui exemplo traherentur. Aut si dicis, non ipso commissionis tempore incepisse influxum exempli, sed

(1) Ibid. c. 10-13.

(2) Ibid. c. 15, n. 19.

tantum postquam genuisset Adam filios et filias, et eis narrasset ea quae in paradiso acciderant: mirum sane erit, imo supra omnem admirationem et fidem, si in ea narratione per Scripturam usque in praesentem diem nobis conservata, peccati incentivum et non potius peccati horrorem accipere potuerit posteritas. Quid plura? Si quispiam interrogatus unquam fuisset, quid causae ad peccandum sibi fuerit Adami exemplum, nonne interrogatorem suum, aut nugari putasset, aut insanire? Rursus ergo, et evidentissime, intelligendum restat, non imitatione, sed propagatione transfusum peccatum in universum genus humanum.

III. — Tertio demum, est peccatum transfusum **per viam originis ab Adamo, tamquam ab activo naturalis generationis principio.** Et iterum demonstratur ex verbis illis: *In quo omnes peccaverunt.* Nam certe, non alia ratione in Adam omnes peccaverunt, quam qua ratione in Adam omnes continebantur. Atqui continebantur in eo ut in fonte totius naturae, ut in origine stirpis, ut in illo uno ex quo fecit Deus omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, (Act. XVII-26). Haec quippe ratio continentiae est, quae per se evidens est ac manifesta, quam ubique Scriptura assignat, et praeter quam nulla alia excogitabilis est, uti patet ex dictis in antecessum, cum ratio capitis iuridici a recentioribus quibusdam theologis inventa confutabatur. Nunc autem, si peccati reatum omnes incurrerunt in Adam, formaliter qua contenti in eo ut in principio naturalis generationis: eo ipso per eiusdem naturalis generationis viam, idem peccati reatus actu transfundatur necesse est. Et hoc modo ex textu apostoli omnia constant, quae ad peccati originalis exsistentiam, rationem, et notas distinctivas pertinent. Quanquam ex solutione difficultatum iam nunc occurrentium, adhuc plenior totius argumenti intelligentia exspectanda est.

§ 2.

Plures, inquam, difficultates iam occurrunt contra omnia et singula in thesi posita, sive ut in se absolute considerata, sive ut per textum apostoli demonstrabilia. Primo, contra rationem veri ac proprie dicti peccati, *(peccatum originale, veram et propriam peccati rationem habens)*. Secundo, contra universalitatem propagationis, *(quod ab Adam in omnes traducitur)*. Tertio contra propagationis modum, *(in omnes qui per viam seminis ex eo generantur)*.

I. — Et primo quidem, contra rationem veri ac proprie dicti peccati obiicitur: *De ratione peccati est voluntarietas. Ubi ergo voluntarietas non est, neque peccatum proprie dictum. Sed in eo quod origine trahitur, nec est voluntarietas, nec esse potest. Ergo peccatum de quo agit apostolus, vel est imitatione et non origine transfusum, vel si origine transfusum, metonymice dictum intelligatur necesse est.*

Respondeo: **Dist. mai.** De ratione peccati est voluntarietas, quae tamen alio atque alio sensu accipiatur, prout sermo est de actuali peccato vel de habituali, et rursus, de habituali peccato personae, vel de habituali peccato naturae, **conc.** Quae semper eamdem voluntarii rationem prae se ferat in omnibus et singulis modis quibus peccatum accipitur, **neg.** Unde et distinguitur minor sic: In eo quod origine trahitur, nec est nec esse potest voluntarietas peccato actuali propria, **conc. min.** (Et nego suppositum, cum peccatum originale nequaquam sit actuale peccatum). Non est voluntarietas quae et prout inveniri debet in peccato habituali, **subdist.** In peccato habituali quod in persona est ratione personae, **conc.** In peccato habituali quod in persona non est nisi ratione naturae, **neg.** Et explicatio deducitur ex praemissis in antecessum, tam circa peccatum in communi, quam circa peccatum naturae in specie.

Peccatum namque theologicum in communi habet duas notas: *deordinationis a Deo fine ultimo*, et *voluntarietatis*. Rursus, deordinatio a fine ultimo dupliciter consideratur: ut actus, et ut status consequens actum. Si consideretur ut actus, tunc voluntarietas aliquid dicit quod formaliter in voluntate est. Nam actualis aversio a fine ultimo non aliter concipitur quam ut involuta in ipso actu libero voluntatis recedentis ab ordine finis. Sed si consideretur ut status, id est, ut permanens defectus rectae habitudinis ad Deum, sic voluntarietas non amplius aliquid dicit quod *formaliter* in voluntate sit, sed quod *inductive* tantum ab ea est. Neque enim existimandum, voluntarietatem quae est de ratione habitualis peccati, consistere unquam in perseverantia etiam mere habituali voluntariae adhaesionis ad peccatum. Et patet evidenter exemplo eius qui adhuc in statu peccati manet, et quidem secundum plenam atque integram habitualis peccati rationem, etiamsi supponatur ita retractasse peccatum suum per attritionem appretiative summam, ut de voluntate peccaminosa nihil iam formaliter remaneat, neque in actu, neque in habitu. Ergo voluntarietas in peccato habituali nihil plus est, quam transcendentalis relatio status aversionis, ad causam per quam solam inductus est et induci potuit, nimirum ad voluntarium actum qui praecessit, et in ordine ad suam sequelam manet non abolitus. Nunc igitur, si sermo sit de peccato habituali personali, clarum est quod actus ille praecedens a quo derivat voluntarietatis denominatio, debet esse voluntarius actus huius personae. Si autem de habituali peccato naturae *(quod non comparatur ad peccatum personale sicut alia species sub eodem genere, sed sicut aliud analogatum sub communi analogo)*, voluntarius ille actus nullus alius esse potest quam actus capitis, a quo in suo fonte natura fuit corrupta, ut explicatum est supra. Non ergo quaerenda ratio voluntarietatis originali peccato propriae, in nostris personis; alias, confunderemus semper peccatum originale cum personali. Sed est quaerenda

in Adamo, et in eo solo: quatenus nempe, defectus rectitudinis ad Deum, propagandae humanae naturae nunc inhaerens, prout et in quantum per liberam praevaricationem protoparentis inductus, eam habet voluntarietatis rationem, quae sufficit ad habitualem culpam, non quidem personalem, sed originalem. Unde a primo ad ultimum, nihil obstat quominus peccatum quod apostolus dicit per unum hominem in mundum intrasse, sit peccatum proprie et non metonymice sumptum, idemque origine transfusum.

Instabis: *Etsi nihil obstet, nihil tamen cogit ut sic accipiatur. Quia adhuc salvari possunt verba apostoli, quatenus per unum Adam peccatum intrasset in mundum, non quidem propagatione sui ipsius, sed propagatione eius quod inclinat ad peccandum, id est, concupiscentiae. Et hoc modo, id quod origine trahitur, esset quidem causa peccati in omnibus hominibus, non autem peccatum in se, verum ac proprie dictum.*

Respondeo primo, negando assumptum et rationem eius. Directe enim agit apostolus de peccato proprie dicto, uti multis iam ostensum est, quod in eos omnes intravit, in quos mors pertransiit, adeoque tam in adultos quam in infantes. Concupiscentia autem, praeterquam quod neminem necessario et infallibiliter ad peccandum pertrahit, procul dubio in infantibus peccati causa nec est, nec esse potest. Non ergo ratione concupiscentiae dici potuit peccatum intrasse in homines universos, et nihil aliud relinquitur intelligendum, nisi propagatio reatus peccati secundum se.

Sed observandum praeterea, quod admissa semel propagatione concupiscentiae tamquam a peccato Adae ortae, eo ipso admittitur principium ex quo necessaria consequentia colligitur veritas originalis peccati sensu catholico intellecti. Iam enim admittitur, Adam peccato suo corrupisse totam naturam, eamque privavisse gratuita illa rectitudine in qua primitus a Deo condita fuerat. Porro haec rectitudo, iuxta doctrinam Scripturarum, non in sola immunitate a concupi-

scentia erat reposita, sed primario ac principaliter in ea sanctitate et iustitia quae per redemptionem Christi in nobis instauratur. Ideo propagatio concupiscentiae tamquam a peccato Adae ortae, adhuc argueret propagationem privationis iustitiae seu ordinis ad Deum finem ultimum, in qua formaliter habitualis culpae ratio consistit. Nihil ergo proficerent adversarii, reducendo ad concupiscentiam id quod ab Adam, iuxta apostolum, origine transfunditur; et hoc ipsum apprime senserunt Pelagiani, qui ad huiusmodi explicationem nunquam recurrerunt.

Iterum dices: *Scriptura alibi docet, Sap. X-2, Adam fuisse a Deo eductum e delicto suo. Et nihil obstat quominus supponatur emundatus ac iustificatus statim post eiectionem e paradiso, antequam incepisset generare filios et filias. Si autem a grandi illo suo peccato iam erat immunis, non potuit transfundere illud in suam posteritatem, cum nemo alteri det id quod ipse non habet. Et haec eadem ratio adhuc evidentius valet de multis patribus post Adam, qui certissime creduntur fuisse ante generationem prolis gratiam iustificationis consecuti. Cogit igitur nos intelligere id quod dicit apostolus, non de proprie dicto peccato ab Adam origine transfuso, sed vel de propagatione peccati per modum imitationis, vel certe, si per modum originis, quantum ad illud tantum quod a peccato est et ad peccatum inclinat, id est, quoad concupiscentiam.*

Respondeo, transmissionem peccati originalis esse omnino independentem a statu in quo contingebat versari Adam, et caeteros post ipsum, quando genuerunt filios et filias. Cuius conclusionis ratio est desumenda ex propria notione peccati naturae, in prooemio quaestionis declarata. Redi enim mecum ad praemissa. Cogita culpam Adae ut quae peccati reatum in natura induxisset, tollendo rectitudinem ordinis ad Deum finem supernaturalem, secundum quod proprietas erat quasi specifica, instar caeterarum naturalium proprietatum a parente in posteros propaganda. Cogita insuper gra-

tiam Adae poenitenti, restitutam quidem ex meritis Christi redemptoris, sed iam ut dotem mere personalem, quae naturam speciei in quantum huiusmodi, spoliatam relinquebat iis omnibus donis quibus fuerat primitus aucta. Et statim videbis, nihil referre in ordine ad peccati originalis transfusionem, utrum generans fuerit, necne, personaliter emundatus a culpa, siquidem: « homo generat sibi idem in specie « non autem secundum individuum » (1).

Unde in forma, ad hoc quod dicitur: Qui in peccato iam non erat, non potuit peccatum transfundere in suam posteritatem: **Dist.** Si traductio peccati originalis intelligi deberet esse a generante, tamquam in suo individuali ac personali statu considerato, **conc.** Si a generante tamquam a fonte communis naturae posteritati communicandae, **subdist.** Supposito quod ablatio maculae in ipso, affecisset naturam speciei in quantum huiusmodi, eamque in primitiva conditione restituisset, iterum **conc.** Supposito quod affecerit, non naturam communem qua talem, sed solum qua in hoc homine individuatam, id est, personam in quantum haec particularis persona erat, **neg.** Et explicatio patet ex praemissis.

Et ad hoc quod dicitur: nemo dat quod non habet: **Dist.** Si de re positiva sermo sit, **conc.**, et nego suppositum. Si de defectu annexo rei quae positive communicatur, **subdist.** Si defectus cogitetur annexus dependenter a personali statu communicantis, **conc.** Secus, **neg.** Et potest aliquali illustrari

(1) « Generans univocum naturam suae speciei communicat generato, « et per consequens omnia accidentia quae speciem consequuntur... Si « autem virtus generantis sit fortis, tradit similitudinem suam genito, « etiam quantum ad accidentia individualia. Sed hoc verum est de accidentibus quae aliqualiter ad corpus pertinent, non autem de acci- « dentibus quae solum pertinent ad animam, maxime intellectivam, quae « non est virtus in organo corporali. Homo enim albus plerumque ge- « nerat filium album, et magnus magnum; nunquam autem grammaticus « grammaticum, aut physicus physicum, etc. », *De Malo*, Q. 4, a. 8.

exemplo, quo iuvetur intellectus: Ut si, per impossibile, facultas visiva fuisset radicitus corrupta in humana natura, et nihilominus forent aliqui individui praeternaturaliter visu donati. Nam illi, non obstante sua personali praerogativa, adhuc communicarent filiis a se genitis naturam caecitate affectam. Exemplum nunc applica in proposito, et cum proportione ratiocinare.

Sic igitur apparet, nihil ex hac quoque parte obstare posse quominus, iuxta naturalem ac proprium sensum verborum, dicta apostoli de vero ac proprie dicto peccato, origine transfuso, accipiantur.

II. — Sed iam contra universalitatem propagationis obiicitur: *Non in plures transit peccatum Adae, quam iustitia Christi. Ait enim apostolus:* « *Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic et per unius iustitiam in omnes* « *homines in iustificationem vitae* ». *Sed iustitia Christi non transit in universum genus humanum. Ergo nec peccatum Adae.*

Respondeo, negando maiorem. Ad rationem additam dico, sensum apostoli esse, quod sicut peccatum Adae traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi in omnes qui ex Christo spiritualiter nascuntur per fidem et baptismum. Et in hoc est absoluta aequiparatio. Nunc autem, corporalis generatio de Adam, ad totum humanum genus extenditur; non ita spiritualis regeneratio in Christo, et ideo comparatio non tenet, quod attinet ad absolutam hominum universalitatem. « Ob hoc dictum est *omnes* et *omnes*. « Neque enim qui generantur per Adam, iidem ipsi omnes « per Christum regenerantur. Sed hoc recte dictum est, quia « sicut nullius carnalis generatio nisi per Adam, sic spiritualis nullius nisi per Christum. Nam si aliqui possent carne « generari non per Adam, et aliqui generari spiritu non per « Christum, non liquide *omnes*, sive hic, sive ibi dicerentur ». Ita recte Augustinus, l. 1 *de pecc. mer.* c. 15.

Nec quemquam moveat, quod vers. 15 in apostolo legitur:

« Si unius delicto multi mortui sunt, multo magis gratia Dei « et donum in gratia unius hominis Iesu Christi *in plures* « abundavit ». Nam quod in vulgata vertitur, *in plures*, in graeco est, *in multos*, εἰς τοὺς πολλοὺς. Qui quidem *multi*, tum hic, tum infra vers. 19, iidem sunt ac quos vers. 18 *omnes* dicit apostolus. « Possunt quippe in aliqua re omnes esse qui pauci « sunt. Sed multos habet generatio carnalis, multos et spiri- « tualis, quamvis non tam multos haec spiritualis, quam illa « carnalis. Verumtamen, quemadmodum illa omnes habet ho- « mines, sic ista omnes iustos homines, quia sicut nemo praeter « illam homo, sic nemo praeter istam iustus homo, et in utra- « que multi. *Sicut enim per inobedientiam unius hominis pecca-* « *tores constituti sunt multi, ita per unius obeditionem iusti con-* « *stituentur multi* ». Sic iterum Augustinus, ubi supra.

Nulla ergo de transfusione originalis peccati in universum genus humanum, remanet ratio dubitandi.

III. — Sed iam ultimo loco veniunt argumenta quae contra propagationis modum fiunt: quibus confisi Pelagiani, tamquam contumelioso *traducianorum* cognomine, catholicos olim prosequebantur ut refert Augustinus, l. 1 *op. imperf. c. Iulian.* n. 75, et l. 3. n. 91.

Dices enim primo: *Illud quod per viam seminis propagatur, per originem carnis traducitur. Sed per originem carnis traduci peccatum verum ac proprie dictum, omnino non intelligitur.*

Respondeo in primis quod etiamsi non intelligeretur, adhuc adesset superius fidei lumen, a quo ita esse certissime edocemur. Ait enim apostolus quod per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit. Atqui non potuit ex uno homine humanum genus infici, nisi eo modo quo totum genus humanum ex uno homine processit. Hoc autem fuit per originem carnis. Ergo per originem carnis peccatum originale in nos transit a primo parente, in quo omnes peccavimus.

Respondeo secundo. quod peccatum originale non afficit singulares personas nisi ratione naturae communis in nativi-

tate acceptae, uti saepe dictum est in superioribus. Oportet igitur intelligere propagationem eius ad modum propagationis naturae, quam utique necessario comitatur, usquedum personali iustificationis gratia in unoquoque purgetur. Nunc autem natura humana non aliter propagatur quam per seminis viam, effective quidem quantum ad corpus, dispositive autem quantum ad animam. Recte ergo, et consequenter, eadem haec via ea esse intelligitur, per quam traducitur originale peccatum.

Instabis: *Oporteret animam esse ex traduce. Nam accidens non potest traduci, nisi traducatur eius subiectum. Sed subiectum peccati est anima. Ergo.*

Respondeo negando assumptum. Ad rationem additam: **Dist. mai.** Nisi traducatur subiectum, vel effective, vel saltem dispositive, **conc.** Solum effective, **neg.** Nam alias, eadem ratione dicendum foret naturam humanam non vere propagari, eo quod ex traduce non est forma per quam perficitur. Sed hoc, quaeso, quis sapiens admittet? Quia etsi virtute seminis forma humana non educatur de potentia in actum, educitur tamen corpus huic formae proportionatum, cum hac forma contemperatum, et hanc formam exigens. Et sicut hoc sufficit ad veram traductionem naturae humanae ab uno in alium, sic etiam sufficit ad traductionem peccati quod afficit et comitatur naturam.

Intelligendum est ergo, propagari animam a semine, non quidem per effectivam productionem eius, sed per dispositionem materiae ei proportionatae et convenientis. Et ideo S. Thomas, 1-2, Q. 83, a. 1 ad 3um, cum sibi obiecisset, peccatum originale ex primo parente a nobis contrahi, prout in eo fuimus secundum rationem seminalem, quo quidem modo non fuit ibi anima, sed sola caro, respondet: « Dicendum quod anima « huius hominis non fuit secundum seminalem rationem in « Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in « principio dispositivo: eo quod semen corporale, quod ex

« Adam traducitur, sua virtute non efficit animam rationa-
« lem, sed ad eam disponit ».

Rursus dices : *Si anima non est ex traduce, unum iam de duobus dicendum relinquitur: Quod scilicet peccato inquinetur, vel ex creatione sua, vel ex infusione in corpus. Atqui utrumque est impossibile, quia utroque modo esset causa peccati Deus, qui est auctor tum creationis, tum etiam infusionis.*

Respondeo eligendo secundum membrum cum distinctione. Inquinatur anima ex infusione in corpus, non tamen secundum quod infusio importat respectum ad Deum infundentem, sed solum secundum quod importat respectum ad carnem cui fit infusio. Et sic nego quod in Deum sicut in causam, inquinatio animae sit referenda. Nam Deus ut naturae auctor et conservator, animam creat, eamque infundit corpori tamquam materiae praeparatae et ultimo dispositae. Quod autem haec materia sit corpus seminatum ex fonte infecto, et quod ex consequenti, anima corpori infusa efficiatur pars naturae iam privatae dote quasi specifica supernaturalis iustitiae qua primitus fuerat ornata, in causa profecto non est Deus, sed ille solus qui praevaricatione sua communem naturam corrupit, sensu multoties in superioribus explicato. Unde S. Thomas, ubi supra, in responsione ad 4um: « Infectio originalis peccati
« nullo modo causatur a Deo, sed ex solo peccato primi pa-
« rentis per carnalem generationem. Et ideo, cum creatio im-
« portet respectum animae ad solum Deum, non potest dici
« quod anima ex sua creatione inquinetur. Sed infusio importat
« respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem cui in-
« funditur anima. Et ideo, habito respectu ad Deum infun-
« dentem, non potest dici quod anima per infusionem macu-
« letur, sed solum habito respectu ad corpus cui infunditur ».

§ 3.

Sic igitur, veritas peccati originalis ex apostolo, Rom. V-12, omnino constat. Constat quoque invaliditas argumentorum quibus Pelagiani, eorumque succedanei, conati sunt vim demonstrativam tam expressae auctoritatis eludere. Sed nec desunt pro eiusdem dogmatis confirmatione, alia etiam Scripturae loca, utputa Eph. II-3, et Psalm. L-7, ad quorum tamen expositionem non vacat nunc divertere.

Argumentum porro antiquae traditionis dabit tibi Augustinus, l. 1 *c. Iulian.* n. 5-20, ubi colligit testimonia Irenaei, Cypriani, Reticii, Olympii, Hilarii, Ambrosii, Innocentii, Nazianzeni, Basilii, et ipsius Chrysostomi, tamquam totidem attestationes simplicis fidei Ecclesiae, nullo adhuc in hac parte insurgente adversario prorsus imperturbatae. Quod si in tanta copia testium, unus aut alter inveniatur qui aliquam difficultatem creet, in memoriam revocabis principia alias tradita pro interpretatione Patrum qui ante ortas haereses scripserunt, praesertim quando in confutandis contrariis erroribus suo tempore grassantibus occupabantur. Et haec principia maxime valent in praesenti materia, cum nulla alia sit quae omnis generis aequivocationibus ansam facilius praebeat. Est enim peccatum originale, peccatum quidem proprie dictum, sed longe alius rationis ac peccatum omnibus notissimum: peccatum naturae, non personae: peccatum voluntarium non voluntate propria, sed voluntate solius capitis humani generis: peccatum quod quodammodo dicitur alienum, et quodammodo nostrum, alienum proprietate actionis, nostrum contagione propaginis. Propterea infans recens natus aliquo sensu innocens est, et aliquo sensu peccator. Propterea grande illud Adae delictum quadantenus ad posteritatem transit, et quadantenus non transit: transit quantum ad reatum, non transit quantum ad actum. Propterea demum, si ante ortam haeresim Pelagiano-

rum, loca sunt patristica in quibus coruscat peccati originalis veritas, alia quoque esse poterunt ubi videbitur doctrina confundi et aliqualiter obscurari: sicut videre est apud Chrysostomum in locis illis quos a Pelagianis sibi obiectos, luculenter tibi exponet et explicabit supracitatus Augustinus. Vide praesertim, l. 1 *contr. Iulian.* n. 22.

Sed iam dicendum nobis est de eo in quo reponitur essentia peccati originalis, ut in thesi quae sequitur.

THESIS XII.

Peccatum originale est essentialiter destitutio iustitiae originalis, prout dependens a voluntario actu protoparentis qui fons fuit et principium naturae. Et quia in iustitia originali aliquid se habebat ut formale, id est gratia radix charitatis, et aliquid ut materiale, id est, ipsi charitati annexum integritatis donum quo inferior pars sub dominio rationis continebatur, in peccato quoque originali eadem distinctio attenditur: hinc quidem formale, id est privatio gratiae et charitatis per quam voluntas subdebatur Deo, inde vero materiale, id est concupiscentia sive privatio vigoris quo sub voluntate frenabantur aliae omnes animae vires.

§ 1.

Prior et principalis assertio aperte sequitur ex dictis, tum in propositione praecedenti, tum in thesi 4ª de ratione peccati habitualis in communi. Certe, peccatum habituale semper ponit privationem habitualis iustitiae, cum ordine ad actum per quem inducta est, et a quo pendet haec ipsa iustitiae privatio. Si ergo peccatum originale, peccatum habituale est, et quidem inductum per actum capitis naturae formaliter in quantum huiusmodi: necesse est ut consistat in privatione illiusmet iustitiae qua natura ut natura fuerat primitus or-

nata, et de qua loquitur Tridentinum, can. 2, cum dicit: « Si « quis Adae praevaricationem sibi soli, et non eius propagini « asserit nocuisse, *et acceptam a Deo sanctitatem et iustitiam,* « *quam perdidit, sibi soli, et non nobis etiam eum perdidisse,* « *anathema sit* ». Neque in hoc, quod sciam, aliquis est contradicens inter theologos hodiernos. Sed est residua controversia spectans ea quae in thesi addita sunt de formali et materiali peccati originalis. Sunt enim qui volunt peccatum originale in privatione gratiae ita consistere, ut ne materialiter quidem ad constitutivum eius pertineat concupiscentia.

Nostra autem assertio est constans assertio S. Thomae, praesertim in praesenti, Q. 82, a. 3, et *de Malo,* Q. 4, a. 2. Et videtur facile probari ex analysi perfectae illius rectitudinis moralis quam in sua creatione natura acceperat, quaeque, uti nunc demonstratum suppono in tractatu de Deo creatore, duobus absolvebatur: subiectione scilicet partis superioris ad Deum finem ultimum per charitatem, et partis inferioris ad superiorem per donum integritatis: quorum utrumque ab habituali gratia velut a radice dependebat, primum ex natura rei, alterum ex positiva ordinatione creatoris. Haec sane moralis perfectio est, quam in Adam amisimus. Haec quoque sanctitas et iustitia, quae nobis per Christum restituitur, et abundantius restituitur, quamquam nonnisi processu et ordine quodam: nondum quidem formaliter, durante statu viae, quoad integritatis donum, sed tamen virtualiter: relicta interim concupiscentia ad agonem, ut cum gratiae adiutorio, vi et conatu quoad eius fieri poterit reassurgamus ad id unde decidimus, componendo omnes animi motus, eosque subiiciendo rationi, id est menti et spiritui, donec in termino viae consummatum effectum passionis Christi recipientes, plene et perfecte efficiamur regnum Dei: « In quo, inquit Augustinus, ita sunt « ordinata omnia, ut id quod est in homine praecipuum et « excellens, hoc imperet, caeteris non reluctantibus quae sunt « nobis bestiisque communia, atque idipsum quod excellit in

« homine, id est mens et ratio, subiiciatur potiori quod est « ipsa Veritas, unigenitus Filius Dei » (1).

Duabus igitur exsistentibus partibus vel quasi partibus originalis iustitiae, statim intelligitur, rectitudinem appetitus inferioris se habuisse in ea ut materiale, rectitudinem vero superioris animae partis ut formale. Semper enim formale est, a quo species sumitur; iustitia autem de qua in praesenti, speciem suam tota quanta sortitur, secundum quod iustitiae nomine venit recta ad Deum finem ultimum habitudo. Porro, ordinatio inferiorum virium per immunitatem a concupiscentia, ut substans quidem ordinationi mentis per charitatem, hanc ipsam rectam ad Deum habitudinem omnino ingredi concipitur; ut seiuncta vero a charitate, iam non importat quo ad Deum homo recte se habere dicatur. Si enim ratio praesupponatur subiecta Deo, tunc utique subiectio inferiorum virium ad ipsam rationem maximopere conferet ad perfectum ordinem, cuius finis et terminus Deus; sin autem minus, nihil. Itaque bona appetitus sensitivi habitudo, nonnisi a bona habitudine mentis habere poterat ut pars iustitiae et diceretur et esset: eodem plane modo quo nonnisi ab anima rationali habere potest corpus, ut humani corporis rationem obtineat. Quemadmodum igitur in humano composito anima est ut forma, corpus ut materia, ita quoque in iustitia originali aliquid erat ut formale, a quo tota huius iustitiae perfectio dependebat, scilicet gratia cum virtutibus, et aliquid ut materiale, quod a formali perfectionem iustitiae accipiebat, scilicet immunitas a concupiscentia. Nunc autem eadem est ratio privationum, quae est positivorum quorum sunt privationes. Et ideo, si peccatum originale essentialiter est iustitiae originalis privatio, sequitur manifeste quod privatio gratiae se habet in eo ut formale, ut materiale autem privatio

(1) August. l. 1 *de serm. Domini in monte*, c. 2.

doni integritatis, quae alio nomine concupiscentiae fomes appellatur (1).

Nec obstat quod baptismus non tollat fomitem, quamvis tollat originale peccatum. Quia ad hoc ut res tolli dicatur, satis est ut tollatur formale ipsius, quo sublato solvitur species, et non remanet materiale sub eadem ratione ac prius. Sicut sublata anima, solvitur species hominis, et non remanet corpus humanum, sed solum reliquia illius qui prius fuit homo. Et sic etiam, sublata per baptismum privatione gratiae, restitutoque ordine in superiori animae parte, tollitur peccatum, tollitur ex consequenti a fomite omnis ratio constitutiva peccati, ut iam non perseveret fomes nisi sub ratione cuiusdam reliquiae de destructo peccato remanentis.

Sed et si quis bene consideret, statim videbit mortalitatem, passibilitatem, caeterasque huius vitae miserias esse alius plane conditionis. Habent quidem rationem poenae, sed non possunt pertinere ullo modo ad ipsam originalis peccati quid-

(1) « Concupiscentia secundum quod pertinet ad originale peccatum, « non est concupiscentia actualis, sed habitualis. Sed intelligendum est « quod ex habitu efficimur habiles ad aliquid. Dupliciter autem aliquod « agens potest esse habile ad aliquid agendum. Uno modo ex aliqua « forma inclinante ad hoc, sicut corpus grave ex forma sua quam habet « a generante, inclinatur deorsum. Alio modo ex subtractione eius quod « impediebat, sicut vinum effunditur, fractis circulis qui effusionem im- « pediebant, et equus concitatus praecipitanter vadit, rupto freno quo « retinebatur. Sic ergo concupiscentia habitualis potest dici dupliciter. « Uno modo, aliqua dispositio vel habitus inclinans ad concupiscendum, « sicut si in aliquo ex frequenti actuali concupiscentia causaretur con- « cupiscentiae habitus, et sic concupiscentiam non dicimus originale « peccatum. Alio modo potest intelligi habitualis concupiscentia ipsa « pronitas vel habilitas ad concupiscendum, quae est ex hoc quod vis « concupiscibilis non perfecte subditur rationi, sublato freno originalis « iustitiae. Et hoc modo peccatum originale materialiter loquendo, est « habitualis concupiscentia ». *De Malo,* Q. 4, a. 2 ad 4um.

ditatem, etiamsi cogitentur coniuncta cum gratiae privatione, quia quacumque hypothesi facta, nihil tollunt de rectitudine ad Deum, nihil de perfectione morali et plena dominatione gratiae in homine. Et haec ratio est cur, tam in Christo qui ex vi originis, quam in B. Virgine quae ex speciali privilegio, ab originali labe fuerunt omnino immunes, eiusmodi defectus, iique soli, esse potuerunt.

§ 2.

Caeterum, satis superque constat peccatum originale esse tamquam in subiecto in animae essentia, cum essentia animae sedes sit privationis gratiae, a qua velut a radice tota de integro pendet inordinatio per Adami culpam inducta. Et inde derivatur ad potentias, quia defectus ex praevaricatione primi parentis ad totam animam pervenit, ut apparet ex dictis, et late declaratur in Quaest. 4 *de Malo,* art. 4-5.

De poenis autem quae originali culpae debentur, breviter dicendum, eas consistere, formaliter loquendo, pro praesenti vita in sola subtractione donorum praeternaturalium, pro vita vero futura in sola amissione supernaturalis beatitudinis, seclusa omni poena sensus et omni afflictione positiva. Ratio est quia peccatum originale est peccatum naturae, cui debetur poena afficiens naturam qua talem, non vero naturam ut individuatam in hac persona quae voluntate sua nihil contulit ad peccatum. Porro omnis poena quae per inflictionem alicuius contrarii infertur, immediate afficit personam qua haec singularis persona est, sicut cum quis flagellatur, vel occiditur, vel in ignem mittitur, etc. Tunc enim non est privatio inhaerens communi naturae quam ipse a progenitoribus accepit, sed aliquid directe afficiens individuum in quantum huiusmodi. Quapropter poena peccato originali debita non est nisi subtractio gratuitarum praerogativarum primitivae conditionis; sed et afflictiones positivae ad illam non per-

tinent nisi in quantum sunt naturales sequelae huius subtractionis. Atqui afflictiones positivae naturaliter consequentes originalium praerogativarum subtractionem, non sunt neque esse possunt nisi in statu huius vitae. Sunt, inquam, in statu huius vitae, quia remoto freno quo impediebatur naturalis corruptibilitas, sponte sua enascuntur omnia quae nunc patimur. At vero in futura vita corruptibilitas ex natura rei amplius non est: afflictio autem et tristitia interior ex privatione supernaturalis beatitudinis nequaquam esse potest in iis qui illam non cognoscunt, et aliunde fruuntur bonis quae per naturam habent, quales illi sunt qui decedunt in solo originali. Relinquitur ergo quod poena damni in eis condividatur ab omni tormento positivo.

Concludendum est ergo, maximam esse differentiam inter reatum peccati personalis et peccatum originale. Et personale quidem peccatum bene concipitur, quocumque naturae humanae statu praesupposito: sive enim sit homo ad supernaturalia elevatus, sive in puris naturalibus institutus, semper potest unusquisque proprio actu sese a Deo ita avertere, ut vel signate vel exercite in bono commutabili ultimum sibi constituat finem. Unde ex diversitate status minime immutari potest formalis ratio reatus culpae personalis, tametsi materialiter loquendo, non in eodem verificaretur, uti suo loco dictum est. At vero, peccatum originale nequit omnino concipi, seclusa hypothesi supernaturalis rectitudinis qua fuit humana natura primitus a Deo aucta. Est enim essentialiter originalis et gratuitae iustitiae destitutio, inducta per actum eius qui fons erat et principium naturae, aut cum supernaturali sanctitatis rectitudine propagandae, si in ipso fonte remansisset natura talis qualis a Deo erat instituta, aut cum illius privatione, si secus.

Haec itaque dicta sint ut reatum culpae mortalis in originali et personali peccato, non secundum univocitatem intelligas, sed secundum analogiam. Licet enim utrobique habea-

tur privatio gratiae tollens conversionem ad Deum finem supernaturalem, non tamen utrobique eadem exsistit privationis ratio. Hic reitas simplicis recessus ab ordine gratuitae iustitiae, ex capite naturae in omnia eius membra descendens : illic vero, personalis reitas positivae adhaesionis ad creaturam tamquam ad finem supremum postposito Deo. Porro haec est radicalis differentia ex qua omnes aliae derivantur quoad utriusque peccati sequelas et effectus, ut ex hucusque disputatis satis constare videtur.

EPILOGUS

Ecce qui elongant se a te peribunt, perdidisti omnes qui fornicantur abs te, mihi autem adhaerere Deo bonum est (1). Haec ultima praesentis tractatus conclusio sit: in qua, post considerata tria suprema peccatorum genera, aequum est mentem reducere ad peccatum illud in quo perfecte et per prius generis ratio invenitur; perfecte quoque et per prius continetur quidquid alia duo, vel perversitatis habent, vel poenalitatis causant. Et hoc est peccatum personale mortale, quod verbis praecitatis describitur, quantum ad deordinationem actus, quantum ad substantiam eius, et quantum ad irreparabilem miseriam quam inducit.

Deordinatio peccati mortalis designatur cum dicitur: *Qui elongant se a te*, siquidem ut ex praemissis constat, moralis perversitatis ratio in nullo alio esse vel concipi potest, praeterquam in deviatione a Deo vero fine ultimo humanae vitae. Est enim Deus, ipseque solus, totius moralitatis principium et terminus, ita ut tam repugnet concipere bonum vel malum morale, non intellecta convenientia vel disconvenientia cum lege Dei ad seipsum omnia necessario dirigentis, quam repugnat concipere hominem, nondum intellecta rationalitate. Quod si quandoque de bono vel malo morali loquimur secundum convenientiam vel disconvenientiam ad naturam rationalem, hoc ideo est quia ipsam rationalem naturam apprehendimus prout ipsa sub ordine veri ultimi finis constituta, se tota involvit dependentiam ab eodem fine necnon et a lege ipsum respiciente. Sed si talis fieret abstractio per quam to-

(1) Psalm. LXXII, 27.

taliter et absolute removeretur divinae legis et proprii eius finis conceptus, nihil iam ex omnibus ad quae libido humana se extendit, apparere posset ut terminus deordinationis voluntariae, quia tunc liberum arbitrium inveniretur in apice et fastigio ordinis, sibique ipsi regula foret, ac pro tanto a rectitudine sui actus declinare amplius non valeret.

Vere igitur tota actus moralis malitia in elongatione seu aversione a Deo reponi dicenda est. Ast impossibile sane est ut homo moraliter agens omni modo se subtrahat ab appetitu ultimi finis, sed semper oportet ut de ordine moralitatis remaneat motus in bonum, quin possit unquam voluntas ipsam rationem mali in seipsa intendere. Et hac de causa, explicans Propheta modum quo anima voluntarie a Deo elongatur, addit: *Perdidisti omnes qui fornicantur abs te.* Designat enim fornicatio ista substantiam actus peccati qua homo contra debitum convertitur ad commutabile bonum, ac per hoc ipsum deviat a vero fine. « Si enim mens hominis delectetur in spi- « rituali coniunctione ad id cui debet coniungi, scilicet ad « Deum, et abstineat se ne delectabiliter aliis coniungatur « contra debitum divini ordinis, dicetur castitas spiritualis « secundum illud 2 Cor. XI-2: *Despondi enim vos uni viro* « *virginem castam exhibere Christo.* Si autem delectabiliter con- « tra debitum divini ordinis coniungatur mens quibuscumque « aliis rebus, dicetur fornicatio spiritualis, secundum illud « Ierem. III-1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis* » (1).

Sed fornicatio ista ducit ad interitum et perditionem absque remedio, et ideo dicit: *Omnes qui elongant se a te peribunt, perdidisti omnes qui fornicantur abs te.* Quomodo peribunt, et quando perdentur? Cum non dabitur amplius locus poenitentiae qua voluntas aberrans sese rectificat circa ultimum finem, quod erit in termino viae. Et hinc necesse erit consequi extremam miseriam hominum qui a prima Bonitate im-

(1) S. Thom., 2-2, Quaest. 151, 2. 2.

mobiliter aversi, et a vera vita perpetuo exclusi, semper diligent ea pro quibus punientur et summo odio habebunt poenas quae pro huiusmodi infligentur. Haec est mors aeterna, hic remorsus pertingens usque ad divisionem animae et spiritus, qui in Scripturis metaphorice vermis nominatur, secundum illud Isai. LXIV-24: *Veniet omnis caro ut adoret coram facie mea, dicit Dominus. Et egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me; vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.*

E regione vero ponitur in prophetia illud in quo absoluta hominis felicitas consistit: *Mihi autem,* inquit, *adhaerere Deo bonum est.* Et ideo certe bonum adhaerere Deo, quia ipse solus est Bonum per essentiam, a quo omnia, per quem omnia, in quo et ad quem omnia. Ipse cuius voluntas, suprema et imparticipata regula honestatis est, a cuius etiam ordine nemo vel leviter absque iactura rectitudinis se subtrahere potest; unde et scriptum est: *Doce me facere voluntatem tuam*, *quia Deus meus es tu*, *spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam* (1). Ipse demum altissimum obiectum circa quod in futura vita perfectissima erit operatio, eaque annexam habens ut connaturalem proprietatem delectationem purissimam, in qua nimirum nihil miscebitur quod a delectatione alienum sit, nihil turpitudinis, nihil anxietatis, nihil defatigationis. Et ratio est quia « delectatio perficit operationem sicut pulchri« tudo iuventutem; est enim quidam decor operationis ipsa « delectatio.... Ipsa autem operatio perfecta, beatitudo est: « obiectum autem altissimum, Deus est; delectatio autem pu« rissima est spiritualis delectatio, ut in decimo Ethicorum « probatur. Et ideo in littera dicitur quod Deus rectarum « voluntatum finis est, et charitas, et bona delectatio, et bea« titudo: ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo

(1) Psalm. CXLII-10.

« charitatem et delectationem complectens sit sicut finis sub « fine, coniungens ultimo fini » (1).

Quae igitur cum ita sint, manifestissime apparet unum esse verum et summum hominis malum quod est peccatum, et post peccatum commissum, unum remedium quod est poenitentia, antequam veniat dies immobilitatis nostrae, in qua, *si ceciderit lignum ad austrum aut ad aquilonem, in quocumque loco ceciderit, ibi erit.*

(1) S. Thom. in II, D. 37, q. 1, a. 2.

INDEX

PARS SECUNDA

DE PECCATO VENIALI

PARS TERTIA

DE PECCATO ORIGINALI

OPERIS APPROBATIO

Facultatem concedimus ut opus, cui titulus *De Peccato Personali et originali* (Quarta editio, aucta et emendata), auctore LUDOVICO BILLOT S. I. conscriptum, typis mandetur, si ita iis, ad quos pertinet, videbitur.

Romae, die 21 mensis Junii 1910.

AUGUSTUS SPINETTI S. I.
Praepositus Provinciae Romanae.

(L. S.)

IMPRIMATUR

Romae, die 21 mensis Junii 1910.

Fr. ALBERTUS LEPIDI, Ord. Praed., S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

JOSEPH CEPPETELLI, Patr. Constant., Vicesgerens.

IMPRIMATUR

Prati, die 21 mensis Junii 1910. Can. AEMIDIUS LUMINI, Vic. Gen.

DATE DUE			